

Die

speculative Theologie

oder

allgemeine Religionslehre

von

J. H. Fichte.

Heidelberg,
akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1846.

Grundzüge

zum

Systeme der Philosophie

von

J. H. Fichte.

Dritte Abtheilung:

Die speculative Theologie

oder

allgemeine Religionslehre.

Heidelberg,
akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1846.


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
DEC.

Inhalt.

Sinnstörender Druckfehler.

Seite 337 Zeile 4 von oben lies menschlichen statt unendlichen.

Vorrede.

Im Nachfolgenden biete ich den Mitforschern ein lange durchdachtes Werk, welches ich ihrer billigen Beurtheilung zu empfehlen wünsche, d. h. derjenigen Art philosophischen Urtheils, welches vorerst mit völliger Selbstentäußerung die dargelegte Weltansicht in sich aufnimmt und nach langsam reifender Erwägung aus dem Ganzen wie aus den Theilbeweisen über sie entscheidet. An sich freilich sollte es kaum von Nöthen scheinen, an solche allgemeine Bedingungen der Billigkeit zu erinnern: dennoch wollen wir es uns gestehen — und der Verfasser am Ersten schließt sich in dies Bekenntniß ein, — daß in der Hast und in dem Kampfe der Zeit, für sich selbst einen Platz zu behaupten, es immer unbequemer wird, dem Gefährten oder vollends gar dem Gegner die volle Beachtung zu gönnen, auf die er nach allgemeinen Vernunftgründen Anspruch hätte.

Hier jedoch wird es noch nöthiger, jene Bitte auszusprechen, indem wir als weitern Grund der-

selben leider die scheinbar anmaßliche Behauptung hinzufügen müssen, daß es bei vorliegendem Werke keinesweges um alte Begriffe vielleicht in neuer Form oder Begründung sich handle, überhaupt nicht um das Durchsetzen eines besondern philosophischen Systemes im Denken und bloß durch Denken, sondern um den Anfang einer neuen Anschauungsweise der Dinge und ihres höchsten Princips. Wie daher auch ein Jeder sich zu ihr verhalten wolle, ob er dieselbe sich aneigne oder sie verwerfe, er muß wenigstens gleich Anfangs es wissen, daß es hier auf eine reale, im Objectiven bleibende Welterklärung abgesehen sei, nicht auf eine in bloßen Gedankenverknüpfungen beruhende Weltansicht, indem wir jedoch zu jener Anschauungsweise zugleich hingeführt werden sollen durch die Vollendung des metaphysischen Denkens. Erst dadurch ist die Begriffsmetaphysik mit sich zu Ende gekommen, hat das Gegebene völlig erklärt und begriffen, wenn sie nun auch zur Anschauung desselben zurückkehrt und in dieser die metaphysische Wahrheit als ein Wirkliches und Gegenwärtiges erblickt. Es ist auch äußerlich ein Zeichen der Vollendung des metaphysischen Denkens, wenn seine höchsten und tiefsten Resultate gar nicht mehr bloß in der abstrus transscendenten Welt der Begriffe gelten, sondern an dem anschaubar Wirklichen, Unmittelbaren bewahrheitet sind. Die Thatsache selbst wird der Beleg und das Beispiel der höchsten,

abgezogensten Wahrheit (z. B. des Wesens Gottes oder einer göttlichen Eigenschaft), das Erhabenste wird im sinnlichen Factum recht eigentlich angeschaut, als ein Gegenwärtiges gewußt, und die trüben Transscendenzen jeglicher Art sind verschwunden.

Zwar hat der Verfasser von Anfang seiner Laufbahn an deutlich und mit Entschiedenheit auf dieses Ziel seiner Bestrebungen hingewiesen; indeß muß er bekennen, damit am Wenigsten Einfluß gewonnen zu haben. Wie sehr nämlich die Philosophie sich auch von der lastenden Autorität des Hegel'schen Systemes befreit habe und in einzelnen ihrer gegenwärtigen Vertreter wirklich über ihn hinausgegangen sei: dennoch sind es immer nur Begriffe, die man ihm entgegensetzt, und ist es ein Streit im abstracten Gebiete des Denkens geblieben. Wir wollten jedoch gleich mit dem ersten Theile dieses Werkes *) die verkümmerte Anschauung wieder in ihre Rechte einsetzen, sowohl am Anfang und Ausgangspunkte der Philosophie, durch richtigere erkenntnißtheoretische Fassung des Verhältnisses von Anschauung und Denken überhaupt, — wie am Abschlusse der Erkenntnißtheorie durch den Begriff des „speculativ-anschauenden Erkennens", in welchem auch der letzte und bisher un-

*) „Grundzüge zum Systeme der Philosophie, erste Abtheilung: das Erkennen als Selbsterkennen", 1833.

überwindlichste Gegensatz einer Begriffs- und einer Anschauungswelt verschwunden ist, wo das Apriorische, der höchste göttliche Gedanke, als ein Unmittelbares und Gegenwärtiges in den Dingen wirklich geschaut wird, und man die Gewißheit erhält, jenes Ideellste, und darum Hypothetische, zur eindringlichsten Ueberführung thatsächlich vor sich zu sehen. (Vgl. „Grundzüge" a. a. O. §. 228. S. 316, 17.)

Ich erkenne dankbar den Eingang, den man mancher meiner Ansichten gestattet hat; diese jedoch, das eigentliche Ziel meiner Bestrebungen, scheint spurlos vorübergegangen. Man empfindet die Einseitigkeit und abstracte Oede unserer seitherigen speculativen Bildung; dies Gefühl ist jedoch zu einer Reaction gegen die Philosophie überhaupt ausgeschlagen, während ein Fortschritt, eine Umbildung beabsichtigt war innerhalb der Philosophie selbst. Ich darf daher den Schein der Anmaßung nicht scheuen, ausdrücklich es auszusprechen, worauf es mir ankommt bei dem gegenwärtigen Werke, und was die Bedingung des Verständnisses für den Leser sei und das Kriterium, an welchem er dasselbe zu prüfen habe. Keiner darf voraussetzen, auch nur die begriffsmäßige Consequenz eines Gedankens bei uns vollständig gefaßt zu haben, welche ihm nicht auch in ihrer anschaubaren Wirklichkeit, deren Ausdruck und Exponent jener lediglich sein soll, völlig klar und evident ge-

worden ist. Von bloßen Gedanken oder sogenannt „reinen Begriffen“ ist hier nirgends die Rede, und soll es am Wenigsten da sein, wo es um die Erkenntniß des höchsten Wirklichen und des Grundes aller Wirklichkeit sich handelt.

Dies führt uns zum zweiten Punkte dieser vorläufigen Erörterung, der mit gleichem Nachdrucke der Aufmerksamkeit des Lesers empfohlen sei.

In der Theologie, wie in der Speculation, hat man Gott vorher immer nur nach allgemeinen, abgezogenen Begriffen betrachtet und so in eine utopische, unanschaubare Gedankenwelt hinausgerückt. Es wäre als Gipfel aller Schwärmerei bezeichnet worden, ja man hätte Gott selbst herabzusetzen, zu verunreinigen gefürchtet, wenn man sein Wesen und Wirken auch in der Anschauung hätte besitzen wollen. Dadurch ist nun Gott in unserer ganzen Bildung zu dem reinen, natur- und wirklichkeitslosen Gedankendinge geworden, an den die Welt in ihrem anschaubaren Zusammenhange nirgends uns erinnert, an den wir dennoch glauben sollen, zuletzt aber nicht mehr glauben können! Und hierin sprechen wir den tiefsten Zwiespalt unserer Bildung, das verhängnißvollste Irrsal unserer Zeit aus. Was schlechthin jenseits aller Anschauung liegt, ist auch das eigentlich Wirklichkeitslose, und so ist es uns unmöglich geworden, mit Recht und nach dem nothwendigen Gesetze aller Wahrheit und Erkenntniß,

an einen solchen, in eine weltentfremdete Jenseitigkeit entrückten Gott Glauben zu behalten, dessen Gebiet hiernach eben da beginnt, wo die klar erkennbare Wirklichkeit zu Ende ist, wo das Unbegreifliche und damit die Willkür anhebt. Je mehr die Wissenschaft erkennt, desto mehr gewinnt sie dem Unbegreiflichen, scheinbar Jenseitigen und Undurchdringlichen den Boden ab; und so ist der Gott der alten Theologie von der modernen Wirklichkeit verdrängt und überglänzt, in einen dunkeln Winkel des Gemüthes zurückgeschoben worden, worin sein Gedanke, allen Angriffen des Zweifels und ideenloser Wissenschaft preisgegeben, zuletzt vergessen werden muß! Und dies ist das Stadium, bei welchem wir, nach der innern Nothwendigkeit der Dinge, jetzt gerade angelangt scheinen.

Wenn aber eine Zeit, eine Bildungsepoche ihren Gott verloren hat, so verfällt auch unwiderbringlich ihre allgemeine Cultur: die Wissenschaft, ihrer allvermittelnden Einheit verlustig, sinkt zur äußerlichsten Empirie herab und reiht nur Einzelnes beziehungslos an einander. Die praktischen Mächte des Lebens verwildern in zuchtloser Willkür des Begehrens und Meinens, und der menschliche Geist, den Ideen entfremdet, ist ohne Compaß seinem eigenen Wähnen überlassen; er glaubt, was nur aus innerer geistiger Nothwendigkeit erwachsen kann, willkürlich sich erdenken oder auf äußerliche Weise hervorbringen zu können. Wir überlassen einem

Jeden, die Zeichen der Gegenwart sich zu deuten, nach seinem Vermögen oder nach eigenen Wünschen: uns aber will bedünken, daß jene Symptome drohender Fäulniß schon sichtbar genug hervorgebrochen sind, in den Erscheinungen zumal, von denen man die Heilung erwartet.

Ein tiefer Schmerz hat die Zeit ergriffen, den lebendigen Gott in der Erkenntniß wie im Gefühle verloren zu haben: aber sie fordert mit Recht, daß er für die Wirklichkeit und in ihr wiedergewonnen werde. Doch jene Versuche eben, auf oberflächliche oder willkürliche Weise Religion zu machen, wie man Meinungen erfindet, oder nach Mehrheit der Stimmen Übereinkommnisse abschließt, beurkunden selbst nur den Grad unserer Gottentfremdung, geben aber zugleich Zeugniß davon, daß die alten Formen der Religion unwiderruflich dahin sind. Nur ein tiefer begründetes Gottesbewußtsein und eine neue daraus quellende Begeisterung kann auch neue Formen der Religion hervorbringen. Jenes ist jedoch nur möglich, wie jetzt, und von nun an in alle Zukunft, der in sich erstarkte Geist es fordert, auf dem Wege vertiefteren Erkennens. Schaffet ganze, gründliche Klarheit um euch her, so wird nicht bloß der Nebel des Überglaubens, sondern auch der Trug halber Klarheit und Afterwissenschaft von euch weichen, und die ewige ursprüngliche Kraft der Religion, die innermenschheitliche, weltgeschichtliche Macht der-

selben wird in erneuerter Energie die Gemüther ergreifen.

Wer sähe nun nicht ein, daß die christliche Religion, d. h. die Religion schlechthin, einen solchen Verjüngungsproceß begonnen habe und in eine neue Epoche einzutreten im Begriffe sei? Alles in ihr, was von bloß historischer Bedeutung ist, hat sich überlebt, die Unterschiede und Trennungen des Confessionellen werden interesselos vor dem höhern Bewußtsein der nothwendigen und allein wichtigen Gemeinsamkeit, und — sprechen wir es aus — sie werden bald als überflüssig erkannt werden. Nur diejenigen Mysterien sind die wahren, standhaltenden in ihr, die noch jetzt erschaut, gewußt, allgegenwärtig erlebt werden können; und durch dies innere Erleben gerade erneuert sich die ewige und unversiegbare Religion stets aus sich selber. Deßhalb muß sie aber auch die Wissenschaft ergreifen und umgekehrt von der Wissenschaft als ihr freiester Ertrag der Menschheit zurückgegeben werden.

Die Gewißheit einer in die Menschheit eingetretenen Gottheit, eines allgegenwärtig nahen, persönlichen Gottes in der Geschichte, ist nun die Grundzuversicht des Christenthums, der Anfang und die bedingende Grundlage aller seiner Lehren. Die Wissenschaft hat sie schwankend gemacht in derjenigen Form und begrifflichen Fassung, mit welcher sie historisch zuerst hervortrat. Dieser Zweifel, dieser Verlust eines prae-

sens waren, hat die Zeit in die Verzweiflung gestürzt, wie sie in tausendfachen Zügen aus allen Gestalten ihres Daseins uns hervorleuchtet und am Deutlichsten gerade aus den Surrogaten und Nothbehelfen, die an die Stelle des alten Kernglaubens getreten sind. Die freie Erkenntniß der Wissenschaft selbst muß daher und vermag es auch, den schwankenden Geist in jener Wahrheit neu zu befestigen und dadurch auch seinem Leben und Wirken die ernste Weihe und Begeisterung zurückzugeben, die von jener hohen Zuversicht unabtrennlich sind.

Hier wäre es nun ein lächerlicher Wahn, wenn wir vermeinten, daß ein einzelnes philosophisches System, etwa das unsrige, diesen Umschwung bereiten könnte, welchem das ganze Zeitalter sich entgegensehnt. Ueberhaupt sollte dem Philosophen am Wenigsten die besonnene Einsicht gebrechen, daß auch solche Umgestaltungen durch menschliches Belieben nicht hervorgerufen oder durch persönliche Anstrengungen zum Abschluß gebracht werden können, daß nur der waltende Geist Gottes in der Geschichte selbst hier die Entscheidung herbeiführt. Dennoch wissen wir mit der höchsten Evidenz wissenschaftlicher Einsicht und vermögen es durch alle Instanzen zu beweisen — und diesen Beweis soll eben das nachfolgende Werk führen, — daß im Gebiete des Erkennens wenigstens die Philosophie der gegenwärtigen Zeit, z. B. unser System, jenen Umschwung anzubahnen im Stande sei.

Es wird künftig — und wir hoffen gar bald — zu einem von selbst sich verstehenden Axiome werden, daß man Gott auf weit innigere und überführbarere Weise zu erkennen vermöge und erkennen müsse, als in der alten Art abgezogener metaphysischer Begriffe oder theologischer Formeln. Er ist auch für die Wissenschaft ein praesens numen geworden, anschaubar in der ganzen Fülle seiner natürlichen und geistigen Gegenwart, welche er nicht in einer nur gedachten oder geglaubten, sondern in der wirklichen Welt sich giebt. Metaphysiciren heißt in eigentlicher Bedeutung nur das unmittelbar Wirkliche als Ausdruck und Bethätigung des Ewigen erweisen und auch im Natürlichen, in den vermeintlichen „Naturgesetzen“ und Naturvorgängen, zeigt sich dann eben der geistige Grund, auf welchem es ruht. Gott ist als Geist, selbstbewußte Persönlichkeit zu begreifen, nicht nur trotz dem, daß er in der Natur wirkt, sondern umgekehrt vielmehr so gewiß und eben weil er gerade auf solche Weise in ihr wirksam ist. Es ist keine begrifflose Hyperbel oder übertreibende Paradoxie zu sagen, daß ein „Strohhalm“, jedes aus der Mitte der Natur und ihrer allvermittelnden Processe herausgegriffene Einzelwesen, wenn es vollständig nach seinen Bedingungen erkannt werden sollte, vom Dasein Gottes überzeugen könne: es ist in eigentlichem Sinne zu verstehen, daß selbst die Gesetze der Gravitation im

Weltgebäude, die stöchiometrischen Verhältnisse der Chemie und alles dergl. in höchster Instanz völlig unbegreiflich wären, ohne den abschließenden Begriff eines göttlichen Geistes und entscheidenden Willens. Wenn Gott aber hier — in den allgemeinen Naturvorgängen — uns unabweislich entgegentritt, wie sollte er nicht mit verdoppelter Zuversicht in unserm Gemüthe wieder uns aufgehen und gegenständlich werden in jeder That menschlicher Selbstaufopferung und Weltüberwindung, am Höchsten und Dauerndsten endlich in seiner Wirkung auf den beseligten Geist des Menschen? Das Reich der „Natur" ist mit dem der „Gnade", die speculative Theologie mit der Naturerkenntniß in völlig begreiflichen Zusammenhang gesetzt; denn es ist die Eine welterhaltende Gegenwart Gottes, die uns in stetigem Zusammenhange vom Untersten und Universalsten bis in das Innerste und Geheimste unsers eigenen Gemüthes hindurchbegleitet.

Hiermit haben wir uns jedoch für immer von der herrschenden Denkweise losgesagt, welcher es durchaus widerstrebte, das Natürliche auch schon als das Göttliche zu fassen, welche überhaupt das in Raum und Zeit Erscheinende als ein durchaus Endliches, der reinen Vollendung des göttlichen Daseins und Wirkens schlechthin Unangemessenes bezeichnete, während Gott selbst damit in ein unerschwingliches Jenseits von Raum und Zeit verwiesen wurde. Hat doch selbst Hegel, der dürf-

tigen Halbheit seiner Zeit dadurch seinen Tribut zollend, jenen Dualismus unserer Bildung nicht überwinden können, indem er die Natur als den Widerspruch der absoluten Idee gegen sich selbst, als das ihr schlechthin unangemessene Dasein bezeichnete, statt in ihr nur das Gesetztsein niederer Zwecke zu erblicken, in denen schon deutlich die Hinweisung auf den höchsten liegt, auf allen Stufen des raumzeitlichen Daseins aber den zwecksetzenden Gott zu finden.

Diesen Standpunkt nun, besonders in Bezug auf die höchsten Wahrheiten der Religionsphilosophie, über alle jene Unbestimmtheiten hinweg zur festen wissenschaftlichen Anerkenntniß und zur freien Gewißheit zu erheben, ist die Absicht des gegenwärtigen Werkes, das nur in diesem Sinne geprüft zu werden Anspruch macht. Wer daher dieser Prüfung sich unterzieht, wer etwa seine Widerlegung beabsichtigt, darf es nur im Ganzen thun — theils der erkenntnißtheoretischen und ontologischen Prämissen, die hier das Grundlegende sind, — theils aber auch der einzelnen factischen Anschauungen, die von unserm Standpunkte aus erst ihre Erklärung gefunden haben. Mit bloßen Begriffen, hypothetischen Abstractionen, Möglichkeiten ist es nicht mehr gethan: wir bedürfen der Ueberführung durch die Anschauung. Es giebt eine Illusion vermeintlich reiner Begriffe ebensowohl, als die des Glaubens es sein mag; allein

das Factum ist das unbeugsame, unableugbare; der Begriff des Factums daher der höchste, alleinentscheidende. Hic Rhodus, hic salta; — wie wir es versucht hier, können wir dasselbe unsern Gegnern, auch unsern Beurtheilern zurufen. Selbst Ludwig Feuerbach, wiewohl er in traurigem Mißverständnisse des eigenen Princips bis zum untersten Saume der philosophischen Wahrheit herabgesunken ist, — in dem Betrachte ist er berechtigt, darin giebt er wenigstens ein beredtes Zeugniß von den ächten Bedürfnissen der Zeit, daß er mit Energie auf das Abthun aller falschen Jenseitigkeiten dringt, daß er einer realen anschaubaren Wahrheit begehrt, welche er selbst freilich nur in einem rohen theoretischen und praktischen Empirismus zu finden weiß.

Deßhalb verarge man uns auch nicht die Erklärung, daß wir keineswegs uns gefallen lassen können, dem Maaßstabe seitheriger Meinungen und Meinungsgegensätze uns zu unterwerfen und unsere Ansichten, wie bisher es geschehen ist, mit den jetzt hergebrachten Bezeichnungen alter Parteinamen belegt und nach Befund der Umstände darnach abgefertigt zu sehen. Nicht ein Begriffs-Theismus allein, den bloß pantheistischen Gottesbegriffen gegenüber, nicht Vermittlung von Realismus und Idealismus, nicht Freiheitslehre einer Nothwendigkeitsphilosophie entgegen, bezeichnet vollständig, worauf es uns ankommt und im-

mer angekommen ist: alles bloß aprioristische Erkennen soll abgethan, das bloße Begriffsphilosophiren aufgegeben werden und kein Begriff geduldet, dem nicht die volle concrete Gegenwart der Anschauung zur Seite steht. Freilich geben wir zu, ja wir finden uns gedrungen, selbst darauf aufmerksam zu machen, daß diese Anmuthung keine neue, und erst von uns gewonnen sei, daß jede originale Entdeckung in der Philosophie nur der Ausdruck und Begriffsexponent einer universalen Anschauung, einer dem Geiste des Philosophirenden sich aufdrängenden Wirklichkeit gewesen sein könne, niemals ein „reiner" Begriff. Dennoch liegt darin ein großer Unterschied, ob dies Thun bewußtlos sich vollziehe und dem richtig leitenden Instincte des speculativen Genius überlassen sei, oder ob dieser sein methodisches Princip mit klarem, wissenschaftlich begründetem Bewußtsein in seine Gewalt bekomme. Das Letztere eigentlich war es, was Kant wollte; und wir selber verfolgen hierin nur den Weg, welchen jener klar- und tiefblickende Geist zuerst eingeschlagen. Er wollte dem „Dogmatismus" principiell sein Ende bereiten, d. h. der Weise des Philosophirens, nach dem Grundsatze des Widerspruchs „hinter lauter Begriffen zu forschen." Nur das Anschaubare, in Raum und Zeit Gegenwärtige, zeigte er, kann auch denkend erkannt werden: dies aber sicher und völlig adäquat in Anwendung der Verstandes-

Kategorieen, und in unablässiger Beziehung auf die Vernunftidee des Unbedingten, welches dem Denken den unausgesetzten Anstoß des Weiterstrebens innerhalb der Empirie verleiht, welches also, nach Kant's tiefster Consequenz, als Grund des Empirischen, in diesem doch eigentlich auch selber offenbar oder erkennbar werden muß.

So weit Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft. Bringen wir nun bei diesem Resultate die anerkannt falsche und längst von uns widerlegte Wendung seiner „transscendentalen Aesthetik" in Abzug, nach der Raum und Zeit, weil sie als schlechthin nothwendige Formen alles Anschaubaren sich erweisen, eben darum nur von subjectiver Bedeutung sein sollen; ziehen wir, wie das eigentliche Ergebniß des Kant'schen Beweises es fordert, umgekehrt vielmehr den Satz aus ihm ab: daß alles Wirkliche ein raumzeitliches sein müsse, daß es überhaupt keine andere Wirklichkeit gebe, denn diese, und keinen andern Schauplatz des Wirkens der absoluten Idee: so steht man durch Kant selber mit Einem Male auf demselben Standpunkte, den wir einnehmen. Keine bloß apriorischen, „reinen" Begriffe, keine leere, nur formelle Dialektik! Aber anderntheils auch kein Zurückschieben der absoluten Wahrheit und göttlichen Realität in das düster unbegreifliche Jenseits von Raum und Zeit, in das Nichts der Unanschaubarkeit!

Ganz dasselbe gilt von Schelling in seiner ersten Epoche; dies war eigentlich, wie er es urkundlich ausgesprochen hat, der Sinn der von ihm behaupteten Identität des Subjectiven und Objectiven, in deren Gewinnung er den Standpunkt der wahren Anschauung, wie der wahrhaften Philosophie setzt. „Nach unserer Ansicht (sagt er) ist die Trennung in eine eigene Welt des Gedankens, und in eine eigene der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn keine Natur (kein anschaubar Wirkliches) für mich existirte und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen (dies ist der Sinn der oft mißverstandenen Identität des Idealen und Realen"). — „Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt" (der Begriffe) „mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte nämlich, wo das Ideale uns ganz von selbst auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkte liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen

Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote erscheinen, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden sind."

„Sei die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur die Ursache des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sei sie noch von Keinem früher gefaßt worden: sie ist auf jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Wege zur Vollendung vorkommende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie setzt zuerst der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraction das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der directe Gegensatz aller Abstraction und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen."

Wer sich nun von dieser einfach großen Evidenz erfüllt hat, daß wir im Realen selber das Ideale vollständig vor uns haben, daß die tiefsten göttlichen Geheimnisse schon niedergelegt sind in den einfachen Vorgängen der Natur und des Menschenwesens, für den der sie in ihnen nur zu finden vermag, daß darin zugleich die einzige Be-

haupt sein Denken dem ursprünglichen Denken, dem objectiven Urgedanken gleich zu machen. Hier begehrt gerade der von richtiger Einsicht Geleitete die ergänzende Gemeinschaft.

Wenn es früher daher mir darauf ankam, die beiden einseitigen Gegensätze des Pantheismus und des Deismus im höhern Principe des concreten Theismus zu vermitteln, und wenn dieser Gedanke bereits eine Art von Gemeingut geworden ist, dessen sich die näher mir verbundenen Denker mit einer Energie und Tiefe bemächtigt haben, welche zu wahrer Bestätigung und Belehrung auf mich zurückgewirkt hat: so möge es diesen gefallen, auch das gegenwärtige Werk und den Standpunkt, aus welchem es hervorgegangen, zu freier Mitwirkung aufzunehmen. Dann würde rascher und entschiedener die Epoche einer Bildung anbrechen, wo — wie wir vor 13 Jahren es auszudrücken versuchten — wo das Zeitalter philosophiren wird im gemeinsamen Lichte gotterleuchteter Wissenschaft und die Eitelkeit und Eigenliebe selbstgemachter Systeme in Nichts verschwindet vor dem überwältigenden Interesse, das die Erforschung der Gedanken Gottes uns darbietet, wie sie im unendlichen Reichthum des Universums und in den göttlich-menschlichen Thatsachen der Geschichte objectiv uns vorliegen. Nur der erste Uebergang und Beitrag zu dieser Auffassung wünscht das gegenwärtige Werk zu sein.

Noch vor der letzten Veröffentlichung kommt uns die kritische Anzeige zu Gesicht, welche Herr Prof. Sengler in der Hall. Allg. Litt. Z. März 1847. Nr. 68—71. in Verbindung mit J. U. Wirths Idee der Gottheit (1845) von den Bruchstücken des gegenwärtigen Werkes, welche ich früher in der Zeitschrift für Philosophie erscheinen ließ, gegeben hat. Zugleich ist diese Kritik von ihm dem zweiten Theile seiner eigenen Schrift: „Die Idee Gottes" Heidelberg 1847 (S. 55—72. 206. f.) wörtlich einverleibt worden, wodurch er sie als die letzte Instanz seines Urtheils über unser Werk erklärt. So erhält sie durch diesen doppelten Abdruck größeres Gewicht und dauerndere Nachwirkung, welches Alles uns veranlaßt, auf ihren Inhalt hier näher einzugehen. Daß wir es außerdem zugleich für eigentliche Pflicht erachten, unsere Ansicht an jeder tüchtigen Kritik zu erproben und durch sie weiter wachsen zu lassen, ist nach dem oben Ausgesprochenen für sich klar. Auch sind die Grundsätze, nach denen die Tüchtigkeit und Angemessenheit einer solchen Kritik selber zu beurtheilen ist, im Vorigen angegeben. Entweder sie weist auf einen tieferen, concretern Begriff des Wirklichen hin, — hier also, wo wir uns mit der Idee des Absoluten beschäftigen, auf eine nöthig werdende tiefere Erfassung des absoluten Princips; — oder sie zeigt Inconsequenzen, Unklarheiten, Unvollständigkeiten auch in der Durch-

des ewigen Monadenuniversums gegenüber der Lehre vom endlichen Weltzwecke, von der aus beiden sich vermittelnden Schöpfungslehre, in deren Zusammenhang erst die Idee der Persönlichkeit Gottes ihre concrete Unterlage und reale Verständlich-

---

Gott nur sich selbst in uns denkt und anschaut, dem fällt der theocentrische und anthropocentrische Standpunkt zusammen und er kann wenigstens ohne handgreifliche Inconsequenz der Illusion eines „adäquaten Erkennens Gottes" sich hingeben. Sengler, der den pantheistischen Gottesbegriff verwirft, spricht dennoch manchmal so, als wenn er in Gottes innerstem Wesen seinen Sitz und sein Schauen zu haben vermeinte, nicht bloß seine Idee, durch die Weltgegebenheit vermittelt, zu denken vermöchte. Die Schuld dieser Unklarheit liegt darin, weil die Begründungen und Beweise für seine Sätze bei ihm nicht aus objectiv realer Vermittlung, sondern aus der Kritik fremder Ansichten geschöpft sind, wie denn überhaupt seine bisherigen, übrigens sehr verdienstlichen, Leistungen sich nur in diesem Kreise bewegen. — Sobald dagegen der pantheistische Begriff Gottes aufgehoben ist, so entstehen ganz neue Fragen über das Verhältniß der verschiedenen Stufen des Erkennens zu ihm, und hier hätte Sengler im Interesse der eigenen Weltansicht wohlgethan, unserer Lehre von der absoluten Unanschaubarkeit und Unvorstellbarkeit des realen Wesens Gottes (dessen Wirkungen freilich anschaubar und das einzig wahrhaft Anschaubare sind) im Unterschiede vom Denken der Idee Gottes, einige Beachtung zuzuwenden. So viel ich selbst urtheilen kann, besteht in der Sache selbst keine wesentliche Differenz zwischen ihm und mir, wohl aber in der Weise ihrer Begründung, und hier hat er sich über die meinige noch nicht klar genug verständigt.

keit erhalten kann, wird völlig keine Erwähnung zugewendet, sondern es werden aus diesem Zusammenhange nur einige Hauptbestimmungen der Lehre vom Wesen Gottes herausgegriffen, — aber selbst diese nicht einmal vollständig, wie das Folgende zeigen wird, — um dieselben in dieser Zusammenhanglosigkeit und Unvollständigkeit einem Maßstabe zu unterwerfen, den wir keineswegs anerkennen können, indem hier die Art der denkenden Vermittlung das eigentlich Entscheidende ist: — nicht bloß was man behauptet vom Wesen Gottes, sondern was man darüber zu begründen vermag, giebt hier den Ausschlag und kann Geltung ansprechen. Die factische Beschaffenheit jener Kritik konnte mich eigentlich daher überheben, ihrer Erwähnung zu thun; da jedoch die eignen Assertionen Senglers vielfach mit dem übereinstimmen, was ich zu begründen suchte, so ist hierin nicht nur ein Mittel weiterer Verständigung gegeben, sondern ich kann auch hoffen, durch diese Erörterung die Punkte weiter aufzuhellen, auf deren zweifellose Wahrheit mir Alles ankommt.

An sämmtlichen bisher aufgestellten Lehren über das Wesen Gottes, als des selbstbewußten Geistes und Schöpfers, auch mit Einschluß des Gottesbegriffs der jüdischen und christlichen Theosophie, Jacob Böhme's und Franz Bader's, wie ausdrücklich nicht minder der unsrigen, findet Sengler einen charakteristischen Mangel, welchem

er selber zuerst abgeholfen zu haben behauptet. Bisher sei das Absolute und das Wesen Gottes nur als Einheit der (endlichen) Welt, und sofern diese Einheit zugleich als eine in sich reflectirte gedacht wird, höchstens bloß als Ursubject dieser Welt bestimmt worden, worin man schon den Begriff der Persönlichkeit Gottes besessen zu haben meinte: während vielmehr die wahrhafte Persönlichkeit Gottes nur darin bestehen könne, uranfängliche, selbstbewußte Einheit seines ewigen Wesens zu sein, und in dieser eigenen wesenhaften Einheit sich zu denken und zu wollen. Gottes Einheit sei nicht das bloße Band einer schon vorhandenen Mannigfaltigkeit der Natur, sondern das Princip, welches selbstschöpferisch (urwollend) seine eigene Unendlichkeit aus der Freiheit setzt, die daher ewig in sich selbst bleibt und erst durch Selbsterzeugung und Selbstvermittlung ihres Wesens die Idee der (endlichen) Welt vermittelt. Nur unter dieser Bedingung komme Gott zu Geist zu sein und Persönlichkeit; u. s. w.

Wie sehr ich der Sache nach damit in Uebereinstimmung bin, mag die objective Begründung zeigen, die von jenen Ideen in der nachfolgenden Darstellung gegeben ist. Freilich entbehrt dieselbe des Vortheils, ihr Resultat in ein Paar Sätzen kurz und summarisch aufweisen zu können: es muß aus dem langen regressiven Verlaufe des ersten und zweiten Theiles in allmählichen Begriffsstei-

gerungen gewonnen werden. Dennoch kann der Inhalt jenes Resultates selber nicht in Abrede gestellt werden, bis zu welchem Sengler sich in meinem Werke nicht hinangelesen zu haben scheint. Es wird nämlich dort (§. 116. ff.) ausdrücklich die Bestimmung des göttlichen Geistes oder der Persönlichkeit gegeben, daß er die selbstbewußte Einheit — nicht der endlichen Welt, sondern seines ewigen real-idealen Universums sei; während weiter dann Gottes Grundsein seiner selbst, als dieser Unendlichkeit, im geistigen Principe des Willens (§. 120.), des Willens zu sich selbst, nachgewiesen, die Einheit endlich, mit welcher er die eigene Unendlichkeit umschließt, in der göttlichen Liebe gefunden wird (§. 121—126.). Die „Natur" in Gott daher, d. h. diejenigen Substantialitäten, welche den ewigen Grund der erscheinenden oder endlichen Natur bilden, können ihren Grund nur finden, wie wir durch alle Instanzen zeigen, in der geistigen Substanz Gottes. Der Geist Gottes ist das prius — nicht nur der endlichen Welt und Schöpfung, sondern der eigenen realen Unendlichkeit und Selbstschöpfung.

Aus diesen factischen Anführungen muß nun Sengler sich überzeugen, nicht nur, daß wir jene Begriffe, die er bei uns zu vermissen behauptet, bestimmt gedacht haben, sondern daß sie innerhalb eines realen, aus dem Weltbegriffe sich erheben-

Denkprocesses gewonnen sind, keineswegs bloß als kritische Postulate aufgestellt werden. Sollte daher seine Beurtheilung irgend einschlagende Kraft erhalten, so mußte sie sich auf Prüfung jener Denkvermittlungen einlassen, nicht bloß sie ignoriren oder über ihr Resultat factisch falsch berichten.

Dennoch müssen wir gestehen, daß uns der Fehler hier tiefer zu liegen scheint. Nichts weniger nämlich fällt uns ein, als bei einem so wahrheitsliebenden Forscher, wie Sengler, seine Redlichkeit in Zweifel bringen zu wollen. Er hat nur so berichtet, wie er gesehen. Daß er aber nur dies gesehen, davon liegt der Grund eben darin, daß er kein Bewußtsein gehabt hat von dem ganzen Umfange der hier sich aufdrängenden Fragen, somit auch kein Interesse an der Art ihrer Erledigung.

Das nämlich hat er ganz außer Acht gelassen bei der kritischen Durchmusterung der vorhergehenden Lehren, wie bei seinem Versuche, daraus eine eigene Theorie aufzubauen, daß Alles hierbei auf die Erledigung einer Vorfrage ankommt, die man erst mit Klarheit gefaßt haben muß, um auch nur das Bedürfniß einer so umständlichen und mühsamen Vermittlung zu gewinnen, wie wir sie für eine definitive Erledigung des ganzen Problemes nöthig fanden.

Was treibt überhaupt uns dazu, mit dem wahren Begriffe des Absoluten über den (allerdings

nur pantheistischen) Begriff der Welteinheit hinauszugehen, mit welchem Jahrtausende lang die Speculation sich begnügt hat und eine Reihe von Denkern noch heute sich zu begnügen entschlossen zeigt? Warum befriedigt es nicht einmal, bis zum Begriffe eines ewigen Weltsubjectes sich zu erheben? Oder noch allgemeiner: wodurch kann das Denken genöthiget werden, über jeden Begriff einer bloßen Einheit der Welt zur Idee eines schlechthin überweltlichen, sich selbst ewig begründenden Urwesens und Ursubjectes aufzusteigen, aus dessen freier Vermittlung dann weiter erst die endliche Welt hervorgeht? Dies ist die erste Frage, ohne deren vollständige Erledigung an die, auch von Sengler so viel besprochene, „Überwindung des Pantheismus" nicht zu denken ist. Die bloße Behauptung reicht hier nicht aus, daß es anders sei, daß man hinausgehen müsse zur Idee einer ewigen vorweltlichen Einheit und eines ihr entsprechenden Ursubjectes. Die Nothwendigkeit davon muß im objectiven Weltbegriffe selbst nachgewiesen werden.

Daß nun unser Kritiker die Bedeutung dieser Frage und den rechten Punkt ihrer Lösung auch nicht von fern sich zum Bewußtsein gebracht habe, erhellt aus dem factischen Umstande, daß er weder bei uns, noch in den frühern Lehren, wo jener Punkt der Entscheidung wirklich zu finden ist, ihn zu entdecken und dadurch den specifischen Un-

terschied jener Lehren von allen andern, durch diesen Mangel allerdings mehr oder minder dem Pantheismus verhafteten Systemen sich zur Einsicht zu bringen vermochte. Es ist nämlich sehr ungerecht und im Interesse der Wahrheit nachdrücklich zurückzuweisen, wenn er die christliche Theosophie des Mittelalters, ebenso vor Allen Jacob Böhme und Franz Bader mit jenen Systemen in dieselbe Reihe, wenn auch auf die höchste Staffel derselben, hinstellt. Sie sind als der directe Gegensatz, als die principielle Verneinung alles Pantheistischen zu bezeichnen. Das christliche Dogma von der ewigen Erzeugung des Sohnes und Gottes ewiger Selbstanschauung in ihm, ebenso die Einsicht der christlichen Theosophie von einer ewigen Schöpfung in Gott, die nicht die endliche, sondern der Grund und das Urbild der endlichen ist — dies ist der entscheidende Gedanke, der über jene ganze Auffassung weit hinaushebt, und indem er den Begriff der endlichen Welt um eine Stufe niedriger stellt, sie dennoch selber in höherem, sinnvollerem Lichte zeigt. Es ist ein Gedanke von einer solchen Tiefe und folgenreichen Gewalt, daß mit ihm eine völlig neue Einsicht über den Ursprung der Dinge uns aufgeht und allen früheren Hypothesen und Auffassungen berichtigend zur Seite tritt. Aber gehoben wird nur dieser Schatz für den freien Besitz der Wissenschaft, wenn wir, durch den scharf ab-

scheidenden Läuterungsproceß des Denkens, in der gegebenen Welt die feuerbeständigen, unaustilgbaren Elemente einer ewigen entdecken, und so durch selbstständige Ueberwindung des Princips der Immanenz auf dem Wege des freien Begriffes uns überhaupt in jene Region rein göttlicher Kräfte und uranfänglicher Thaten des Geistes Gottes zu erheben vermögen.

Ob nun und wie dieser Proceß uns gelungen sei, geziemt uns nicht zu entscheiden. Aber das wissen wir, daß man über unsere Lehre nicht urtheilen könne, ohne sich in denselben denkend eingelassen zu haben. Dann werden wir Rede stehen. Es ist aber hierbei auf einen doppelten Wendepunkt zu achten, in den unsere metaphysische Dialektik ausläuft und auf welchen sie ihr speculativtheologisches Resultat gründet. Der erste geht aus der ontologischen Entwicklung des Zweckbegriffes hervor. Die gegebene endliche Welt ist als verwirklichtes Zwecksystem zu begreifen. Zweck aber zeigt sich niemals als ursprüngliches, sondern als abgeleitetes Dasein; das zwecksetzende Denken Gottes kann nie das ursprüngliche sein, sondern es weist auf ein ursprüngliches, mit seiner Selbstschöpfung und Selbstanschauung zusammenfallendes zurück. So wird in jedem erreichten Weltzwecke, in jeder gelungenen demiurgischen That der Geist Gottes, sein Wollen und Wirken aufs Eigentlichste uns offenbar und tritt

nun auch in seinem Wesen unserm Denken verständlich entgegen. Eben damit deutet jedoch die Größe und Herrlichkeit dieser göttlichen Weltzwecke über sich hinaus in eine unendliche Fülle von ewigen Wesenheiten und Kräften, in denen Gott selber ist und sich weiß, will und liebt.

Wo ist aber dies ewige Universum und wie ist es beschaffen? Wie entgehen wir überhaupt hier dem Uebelstande, nur eine ganz abstracte und bloß gedachte, d. h. leere Transscendenz zu erhalten? Da tritt ergänzend der zweite ontologische Hauptbegriff hinzu. Das Endliche, Werdende hebt sich nicht „in's Absolute auf", — dies ist eine undialektische Uebereilung Hegel's — sondern in die eigene durchaus concrete und individuelle Substantialität, seine Urposition oder Monade, und geht ebenso nur aus ihr hervor. Es vergeht überhaupt Nichts, noch entsteht es, es giebt überhaupt kein Endliches, sondern nur ewig-Endliches, aber nicht auf abstracte, sondern durchaus concrete, qualitativ-reale Weise. Die endliche Welt daher ist nur der Ausdruck und Effect des ihm einwohnenden, in Gottes Selbsterzeugung und Selbstanschauung ruhenden Universums. Zwecksetzender, freischöpferischer wird Gott in der endlichen Welt aber dadurch, indem der Uract der Schöpfung in der Lösung jener ewigen ursprünglichen Einheit, in der Verselbstständigung und Trennung jener ewigen Substantialitäten besteht, wodurch erst in

Folge eines zwecksetzenden demiurgischen Processes und allmählicher Steigerung das wahrhafte Dasein des Endlichen, der jedem Wesen eingebildete immanente Zweck im Endlichen hervortreten kann (wovon auf allen Weltstufen die einzelnen Belege in unserer Darstellung weiter zu verfolgen sind). Höchster Zweck dieser Schöpfung aber ist, daß die in ihrer vorgeschöpflichen Ewigkeit von der göttlichen Einheit gebundenen Individualitäten sich befreien, in diesem freigewordenen Anderssein aber zu ihrer Urbildlichkeit und dadurch zur gewollten und gefühlten Einheit mit Gott (in der Liebe) sich wiederherstellen; — oder um im Ausdrucke der concretesten Kategorie zu reden: Gott spricht, ein Endliches schaffend-zulassend, die ewige Liebe, mit welcher er sein überschwengliches Wesen umfaßt, in die endliche Welt aus, damit er in der doppelt gefühlten Liebe und Gegenliebe sich in allen Creaturen, alle in ihm sich empfinden mögen. Dieser thatsächliche Begriff ist das ewig offenbare und durch sich selbst für seine Wahrheit zeugende Geheimniß alles Schaffens und alles Geschaffenen, das, was alle Lust des Daseins erklärt und allen Schmerz desselben zu versöhnen vermag; worin zugleich die speculativste Gestalt der Idee keineswegs bloß mehr gedacht wird, sondern wo sie in erlebbarer Anschauung und mit der tiefsten Gewißheit des Selbstgefühls uns ergreift.

Es widerstrebt uns beinah, von so hohen Anschauungen auf Individuelles zurückzukommen. Wir müssen indeß den von Andern eingeschenkten Kelch leeren. Wie nämlich Sengler meine Ansicht versteht, wie auch Andere sie verstanden haben, oft in bester Meinung um mir Auszeichnung dafür angedeihen zu lassen, erkenne ich sehr wohl, ich muß jedoch jene Meinung ablehnen. Auch kann ich mir bei solcher Deutung sehr wohl die einzelnen Ausstellungen erklären, die er macht und denen ich selber beistimme. Diese mir zugeschriebene Ansicht würde im Kreise der gegenwärtigen Philosophie am meisten derjenigen entsprechen, welche ich als die nächste Stufe über die Hegel'sche hinaus nachgewiesen und in Göschel am Klarsten wiedergefunden habe: — Gott ist die selbstbewußte Einheit der endlichen Welt, das Leben und der Geist derselben, der als frei sich bestimmendes Subject in der auseinandergelegten Fülle ihrer Unterschiede nur zu sich selbst sich verhält, die in allen endlichen Gegensätzen selbstbewußt bei sich bleibende unendliche Negativität. Fürwahr eine hochstehende Weltansicht, deren sich Keiner zu schämen hätte, da sie mit der tiefsten und vollen Wahrheit wesentliche Berührungspunkte gemein hat! Liegt sie doch der Aristotelischen Lehre zu Grunde, hat doch einer der tiefsinnigsten Geister aller Zeiten, G. Bruno, aus ihr sein begeistertes Gemälde der Harmonie des Universums, als der im ewig selbst-

bewußten Geiste sich versöhnenden Gegensätze, entworfen; wohnt sie Schellings früherer und Hegels Lehre als die eigentliche Grundprämisse inne; -- muß ich selbst gestehen, daß ich in meinen früheren Schriften (bis zu meiner Ontologie) noch weniger klar ihren specifischen Unterschied von der höhern und allein vollständig wahren Ansicht gefaßt hatte. Jetzt hat sich indeß durch fortschreitende Selbstbildung dies Schwanken längst in mir festgestellt: — auf doppeltem Wege. Naturwissenschaftliche und anthropologische Studien brachten mir den unverwüstlichen Grund eines Individualen, ewig Endlichen, in aller Wirklichkeit zur aufdringlichen Anschauung: das gesammte Erscheinende ist nur der Wechsel von Lösung und Bindung urbeharrlicher urqualitativer Kräfte, wo das mächtigere Monadische, aus dem Niedern sich verleiblichend, ihm seinen Urtypus gestaltend aufdrückt. Ebenso wurde ontologisch der Hegel'sche Begriff des reinen Werdens, der unendlichen Selbstaufhebung des Endlichen, überhaupt der Begriff des Ewigen, als der nur unendlichen Endlichkeit, in seiner Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit erkannt und mußte durchaus aufgegeben werden. Jenes Individuale im Universum und in der Menschengeschichte ist selbst ein innerlich Ewiges, hat Theil am Wesen Gottes und zeugt von der Fülle seiner ewigen Natur und seines Gemüthes, seiner substantiellen Geistigkeit. Aber hier

ist es kein Unreines und Gegensätzliches; Gott hat in sich keinen Gegensatz mehr zu überwinden, der Sturm des endlichen Widerstreits ist in seinem Wesen und Geiste in die Fülle ewiger Harmonie und seiner liebenden Selbstumfassung aufgelöst. Dies ist der Standpunkt, den die nachfolgende Darstellung zu erweisen gedenkt. Ich würde jedoch den Ertrag meiner Bemühungen für den Gemeinbesitz der Wissenschaft leichtsinnig preisgeben, wenn ich zulassen könnte, daß das längst von mir als ungenügend Befundene noch länger für meine eigentliche Meinung gehalten werde von berufenen und unberufenen Beurtheilern. Deßhalb ist es erlaubt den Maßstab der Gegenwart abzuweisen und an eine Zukunft zu appelliren, oder weit lieber noch an das Vorbild der hohen Geister, die diese Lehre längst erkannten und in schlichten Worten oder begeisterten Bildern niederlegten, während sie in Zuversicht derselben mit leichter Sicherheit die tiefsten Geheimnisse des Daseins enthüllten. Unserer Zeit ist aber vergönnt, bis zu einer Tiefe der Erfahrung zu dringen und eine Reife und Ausbildung metaphysischen Denkens sich zu erringen, daß jene Lehre Gemeingut muß werden können, indem daraus Allen evident wird, wie nur in ihr die rechte, gründliche Lösung aller Räthsel anzutreffen sei.

Inhalt
der dritten Abtheilung in drei Theilen.

Dritter Theil.

Das Wesen Gottes im Verhältnisse zum Andern in ihm selbst (§. 156—264).

Erster Abschnitt.

Die Schöpfung der endlichen Welt (§. 156—204).

Allgemeiner Standpunkt der Untersuchung (§. 156—159).

I. Die Grundlage des Schöpfungsbegriffes (§. 160—178).

1) Die Schöpfung des Endlichen, als des auch nicht sein Könnenden, darum „Andern" in Gott; — sein allgemeiner Grund daher der göttliche Wille, in seiner Doppelheit als zulassender und wirkender; — Schöpfung „aus Nichts" (§. 160—164). — 2) Daraus die Momente der Schöpfung: a) das ewige Universum (§. 165—168). b) Verendlichung desselben durch Lösung seiner Einheit (§. 169); woraus Verzeitlichung und Corporisation der Weltwesen (§. 170). c) Das Verwirklichende im Endlichen der Sonderwille der Urpositionen (§. 171—175). — 3) Vermittlung des zulassenden und des wirkenden Willens in der Schöpfung, und daraus Einheit der subjectiven Zwecksetzung und des objectiven Weltzweckes (§. 177—178).

II. Allgemeiner Effect des (zwecksetzenden) Schaffens (§. 179—188).

1) Theilung der in Gott ewig verbundenen Hälften, der Natur und des Geistes; daher ein Auseinanderfallen der endlichen Welt in Gegensätze und Abstufungen, welche im Innern oder ihrem ewigen Wesen nach Eins und urbezogen bleiben (§. 179—181). — 2) Daraus erklärbar die „blinde Weisheit" der endlichen Natur, die Weltseele, (§. 182—184); — innerhalb welcher Gott als freie Intelligenz, als demiurgisches Princip, wirksam ist (§. 185—186). — 3) Vermittlung des Gegensatzes von endlicher (zeitlicher) und ewiger Schöpfung (§. 187—188).

III. Die ewig-endliche Welt (§. 189—204).

1) Die ewige Welt in der endlichen (§. 189); — das Ewige der endlichen Natur der „Weltäther", a) als die Einheit der leuchtenden, wärmeerregenden und chemisch-specificirenden Processe (§. 190—192); b) als Träger und allgemeines Verleiblichungsmittel aller organischen und geistigen Wesenskeime (§. 193—194). — 2) Dadurch vermittelt Gott das demiurgische Princip: a) als allgemeiner Grund der endlichen Natur; b) als sich offenbarender im endlichen Geiste; c) den höchsten Weltzweck vermittelnd durch Herstellung seiner Einheit mit dem endlichen Geiste (§. 195—196). Möglichkeit der Entartung des Naturlebens und der Verkehrung des Geistes, als Nebenbedingung des ganzen Schöpfungsprocesses: Lehre vom „Abfall" (§. 197). — 3) Der absolute Zweck des demiurgischen Processes durch die völlige Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen; realisirt in der Liebe, als dem eigentlich Vereinigenden in der Schöpfung (§. 198—203). Daraus Uebergang in die Welterhaltung (§. 204).

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung.

Begriff und Aufgabe der speculativen Theologie, im Verhältniß zur Erkenntnißlehre und zur Ontologie.

1.

Die speculative Theologie — in dem bestimmten Sinne hier gebraucht, nach welchem sie im Systeme des Verfassers einen besondern Theil der Metaphysik und zwar die Lehre vom absoluten Geiste bezeichnet, — hat in sich einleitend zuerst an den allgemeinen Standpunkt zu erinnern, aus welchem sie im gesammten Systeme der Philosophie hervorgeht. Sodann, da sie Theil der Metaphysik, die Ontologie der ihr vorangehende frühere Abschnitt ist, muß das eigenthümliche Problem, in welches die Ontologie sich abschließend ausläuft, und dessen Lösung abermals eine über diese hinausgreifende Wissenschaft nothwendig macht, aus der ersten hervorgearbeitet werden. Zwar ist dies geschehen am Schlusse der Ontologie*), und wir wüßten dieser Darstellung hier nichts wesentlich Berichtigendes hinzuzufügen; dennoch dürfen wir hoffen, durch die gesonderte Fassung dieser Fragen ihnen für das Ganze des

*) Grundzüge zum System der Philosophie; zweite Abtheilung: die Ontologie. Heidelberg 1836. §. 300 ff. S. 518 ff.

Systemes größere Klarheit und Bündigkeit zu geben, als es bisher geschehen, und so manche Ungewißheit gleich vom Anfange her völlig abzuschneiden.

2.

Ebenso muß der Standpunkt für die Metaphysik überhaupt, ihr Begriff und ihre Aufgabe, durch die vorausgehende Erkenntnißlehre begründet sein. Darüber jedoch ist hier ausführlichere Rechenschaft zu geben, indem unser System in diesem Punkte eine Modification, zugleich, wie wir hoffen, eine Vertiefung und Befestigung erfahren hat, welche nicht ohne entscheidende Folge für den gesammten Character desselben, so wie für sein Verhältniß zu den gleichzeitigen Philosophieen geblieben sein möchte. In Bezug auf letztere besonders bitten wir den Leser, den Inhalt der in unserer Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie erschienenen Aufsätze: über das Verhältniß des Form- und Realprincipes (II. Bd. S. 21—108.), über alte Schule und neue Systeme (II. Bd. S. 230—288.) und „über das Princip der philosophischen Methode" (IV. Bd. S. 30—73.) sich vollständig aneignen zu wollen, indem hier unabhängig von diesen historischen Beziehungen der rein philosophische Zusammenhang dargelegt werden soll.

3.

Das Unzureichende der Erkenntnißlehre nach ihrer bisherigen Gestalt („Grundzüge zum System der Philosophie; erster Theil: das Erkennen als Selbsterkennen," 1833), in Betreff dessen, wie sie den Uebergang in die Metaphysik und das Princip derselben gewinnen wollte, läßt sich also aussprechen. Indem das Ich im höchsten Selbsterkennen seiner als des endlichen bewußt wird, und so an der Dialektik dieser Endlichkeit über sich hinausgetrieben, die eigene, in jeder Erkenntniß- und Willensthat an

der Objectivität bewährte Uebermacht in dieser Richtung verläugnen und erkennen muß, wie es allein in einem Absoluten, das es selbst **nicht** ist, seinen wahrhaften Grund und Halt zu gewinnen vermöge: ist statt dessen in jener Darstellung bei dem Zurückgehen in das absolute Princip nur von dem **subjectiven** Momente im Erkennen und Bewußtsein, vom Ich im Gegensatz mit dem Nichtich, nicht aber von der **Einheit** des Subjectiven und Objectiven zum absoluten **Grunde dieser Einheit** aufgestiegen worden. Hierin liegt jedoch ebenso sehr eine Unterlassung in Bezug auf den wahren Begriff des Absoluten, als eine Verläugnung des in unserer Erkenntnißlehre wirklich schon gewonnenen Resultats. Nicht darin nämlich liegt der wahre und erschöpfende Begriff des Bewußtseins, daß es sich als endliches wisse, nicht von hieraus ist demnach in den Begriff des absoluten Grundes zurückzugehen, sondern darin besteht sein vollständiger Begriff, daß es in jedem Erkenntnißacte schlechthin **vermittelt sei** mit dem Erkannten, mit der Objectivität, wollend **sie mit sich** schlechthin zu vermitteln vermöge. Somit ist jener Gegensatz von Subject und Object, von Ich und Nichtich im wahren Begriffe des Bewußtseins schon aufgehoben, **als** Gegensatz verschwunden. Er kann daher auch keine Geltung mehr haben in Bezug auf den Begriff des Absoluten. Nicht vom endlichen Ich ist zu ihm aufzusteigen, so wenig wie vom endlichen Objecte, denn jedes derselben ist schon innerhalb unserer Erkenntnißlehre als gegensätzliches verschwunden in dem höhern Begriffe der **Identität** beider, der unendlichen, ebenso subjectiven wie objectiven Vernunft (der Weltvernunft, des Weltgeistes), und erst von hier aus ist die Frage zu erheben nach dem **Grunde jener Identität selber**, und das Absolute also zu denken, daß aus seinem **Wesen** der **Grund dieser Weltvernunft (des Weltgeistes) begreiflich werde.**

Das Absolute daher, welches allein dem Abschlusse einer solchen Erkenntnißlehre genügt, ist keinesweges mehr, wobei es die Schelling-Hegel'sche Philosophie, überhaupt der Durchschnitt der gegenwärtig herrschenden Speculation belassen hat, auf den Begriff der Identität des Subject-Objectiven selber einzuschränken; sein Begriff ist um eine Stufe höher zu rücken: es ist als der Grund jener Identität zu denken, was ein nach der Seite des Subjects wie des Objects hin, gegen den endlichen Geist, wie die Natur, völlig transscendentales, weltfreies Verhältniß im Absoluten voraussetzt. Einer Erkenntnißlehre, die wirklich das Problem des Erkennens gelöst hat, kann nur eine Metaphysik genügen, welche das Absolute als transscendentales, jene Identität begründendes gewinnt. Die nachfolgende kritische Erörterung jedoch wird darthun, daß die gesammte bisherige, vom Standpunkte des Schelling-Hegelschen Princips entworfene Metaphysik nur bis dahin gelangen könne, einen dem Erkenntnißbegriffe parallelen objectiven Weltbegriff zu gewinnen, welchen sie, ihr Absolutes, irriger Weise für das Absolute schlechthin gehalten hat.

4.

Wie überhaupt die Objectivität der Dinge schlechthin erkennbar und durchdringlich sei dem menschlichen Denken, wie umgekehrt dies Denken aller Erfahrung voraus, durch eine Art von Vernunftprophezeiung das Wesen und die Möglichkeiten der Dinge zu erschöpfen vermöge, dies kann seine gründliche und abschließende Erklärung nur finden, sofern man annimmt, daß die Dinge ihren Daseinsgrund in einem intellectuellen Acte haben, in welchem Anschauung und Denken schlechthin sich durchdringen, in welchem das schöpferische Setzen des Anschaubaren sein ewiges Gedachtsein voraussetzt, oder umgekehrt: wo der concrete, darin aber unendlich bezogene, Begriff es ist, der in allem Geschaffenen, als

eigentliches Wesen und Seele desselben, real wird, wo alles Schaffen, alle Weltgenesis in einem uranfänglichen ewig vollendeten Denken gründet. Mit einem Worte: nur ein absoluter, beiden schlechthin transscendenter, Geist kann Princip vom Sein der Dinge und des Denkens, wie endlich von der wechseldurchdringenden Uebereinstimmung beider sein; ebenso kann alles Apriorische in der Objectivität, wie in unserm (subjectiven, eben darum aber niemals bloß subjectiven) Denken nur hervorgehen aus jenem, beiden gemeinschaftlich immanenten intellectuellen Uracte, der ihrem Geschaffen- oder Realwerden zu Grunde liegt. Wie ferner daher die Dinge nur darum von uns gedacht, erkannt werden können, weil sie in Gott urgedachte sind: so ist es das höchste Ziel aller Wissenschaft, alles vermittelnden Denkens — und nur dadurch sind beide möglich — die Dinge so zu denken, wie sie in Gott gedacht sind und wie aus diesem urbildlichen Sinn ihre reale Vermittlung stammt. Hinwiederum ist aber das Grundfactum dieser ursprünglichen Rationalität des Universums und einer Wissenschaft desselben, der Möglichkeit, es erkennend in das volle Licht seiner Vernünftigkeit aufzulösen, für uns die gewisseste Bürgschaft des urpersönlichen, darin waltenden Schöpfergeistes; und dies ferner wird uns zur Grundlage, um ihn selber zu erkennen, d. h. die Metaphysik zur speculativen Theologie zu erweitern.

Man hat jenen tiefen und allein gründlichen Gedanken, wenn man in neuerer Zeit überhaupt ihn zum Bewußtsein brachte, entweder in Gestalt theosophischer Wahrheit gehegt („ich erkenne nur, weil ich erkannt bin"); oder häufiger, seiner gemeinen wissenschaftlichen Verbreitung nach, hat man ihn in die Dürftigkeit eines pantheistischen Lehrsatzes einschwinden lassen. Jene Auffassung ist eine durchaus berechtigte, eigenthümliche, aber unvollständig in Bezug auf die Größe und den Umfang des Grundgedankens, zu welchem

sie sich bekennt. Wiederhervorgerufen durch den gewaltigen Genius eines Jacob Böhme, der im tiefsten Selbsterlebniß Kunde von ihr gewonnen hatte, blieb sie dem Zeitalter bisher völlig äußerlich: ein unverstanden Verworfenes oder ebenso unverstanden Angestauntes und Verehrtes. Erst in den Zusammenhang einer vollständigen metaphysischen und psychologischen Theorie aufgenommen, kann sie verständlich werden; dann aber ergibt sich, daß jenes theosophische Schauen in Gott in keinem unmittelbaren Verhältnisse stehe zum allgemeinen Wesen eines „discursiven" Erkennens, aus welchem alle eigentliche Wissenschaft hervorgeht, wiewohl zu erinnern ist, daß beide, jenes intuitive Schauen, wie dies frei vermittelnde Wissen, ihrem wahren und tiefsten Grunde nach nur auf jenem allgemeinen Verhältnisse ursprünglicher Wesensverwandtschaft unseres Geistes zum ewigen Geiste beruhen. Ebenso hat der ähnliche Satz von Malebranche: daß wir alle Dinge nur in Gott, durch Vermittlung seines Geistes, erkennen, die unstreitigste Wahrheit; aber er bleibt eben damit so unbestimmt, daß er für sich selber zu wenig oder zu viel behauptet.

Dennoch ist die einfache Ueberzeugung: nur dadurch seien die Dinge erkennbar, weil sie unerkannt sind, und nur darum für uns zu erkennen, weil unser Geist in ursprünglicher Beziehung stehe zum urerkennenden göttlichen Geiste — diese Wahrheit mit allen Unbestimmtheiten, die zunächst noch in ihr liegen, ist nur die Erneuerung eines Gedankens ältester Speculation. Dies ist die ächt Platonische, wie Aristotelische Lehre, welche durch den Neuplatonismus auch in die patristische und scholastische Philosophie übergegangen ist, die Scotus Erigena und die Mystik des Mittelalters in ihrer ganzen Fülle und Tiefe festzuhalten wußte, während auch in der exoterischen Philosophie jener Zeit dies eigentlich der große Gedanke war, welchen, wiewohl halb unverstanden, der

Realismus in seinem Kampfe mit dem Nominalismus vor seinem Gegner zu bewähren suchte. An der Spitze der neueren Philosophie hat nun eben Jacob Böhme jenen Satz in seiner innerlichsten Tiefe und seinem noch ungeschiedenen Reichthume ausgesprochen, der Folgezeit zur wissenschaftlichen Ausbeute ihn überliefernd, während schon Leibnitz eigentlich aus dieser Wahrheit schöpfte, als er dem nominalistischen Sensualismus Locke's berichtigend und ergänzend entgegentrat. Der gegenwärtigen Zeit endlich, welche die Versuche reflectirender wie pantheistischer Erkenntnißwissenschaft abgeschlossen hinter sich liegen sieht, fällt die Aufgabe zu, auf jenes große Princip eine erschöpfende Erkenntnißlehre zu gründen, in welcher ebenso die Vorstellung, daß Erkenntniß und Wissenschaft ein subjectiv menschliches Hervorbringen sei, wie die starr entgegengesetzte, sie sei lediglich der zum Selbstbewußtsein gelangende absolute Weltbegriff selber, in gleicher Ungenüge gezeigt werden.

Anmerkung I. Bei dem jetzt immer häufiger werdenden Prioritätsstreite über die Urheberschaft der Ideen kann die Bemerkung so erlaubt als nöthig erscheinen, daß unsere Erkenntnißlehre schon in ihrer ersten Gestalt sich zu jenem Principe mit der höchsten Klarheit und Entschiedenheit bekannte. Auf die Frage, wie Subjectives und Objectives, Welt und Bewußtsein, in einander stimmen, wird als die letzte Lösung in ihr ausgesprochen (§. 227. 228.): „Wir erkennen nur insofern uns selbst und die Dinge in ihrem Wesen, als wir Theil haben an der Urerkenntniß, durch die Alles ist. Unser Denken ist das nachbildende (nach-denkende) Bewußtsein des als Welt realisirten Gedankens, und nur dadurch möglich, weil sie von Gott urgedacht ist." Freilich bekennen wir, daß es uns Anfangs nicht gelang, des schon gewonnenen richtigen Princips völlig Herr zu werden, um nach jenen beiden Seiten hin, gegen die Reflexions-

theorie wie gegen einen pantheistischen Erkenntnißbegriff, kritisch und in eigner Theorie die erschöpfende Berichtigung zu finden. Aber ist dies anderswo geschehen? Während man meist geständig sein muß, über das Princip selbst noch sich in Unklarheit zu befinden.

Dennoch mußte durch diese Ungenüge dem Systeme in seinem ersten Hervortreten der Schein aufgedrückt bleiben, daß es den Standpunkt des bloß subjectiven Bewußtseins nicht verlasse, daß es überhaupt das Vernünftige und die Idee nur in der subjectiven Form als Bewußtsein erkenne oder anerkennen wolle. Während sich damit jedoch der übrige Inhalt der Erkenntnißlehre und des Systemes im Ganzen unverträglich erwies: geschah auch hier das Gewöhnliche, daß man den Grund dieser Uneinigkeit mit sich selbst keineswegs suchte in dem noch nicht zur Klarheit Hindurchgebrochensein des neuen Princips, sondern in Anlehnungen an ältere Systeme, überhaupt in Reminiscenzen aus der Vergangenheit; und es konnte nicht fehlen, daß bei verschiedenen Beurtheilern auch in diesem Falle die Deutung verschieden ausfiel.

Die zunächst sich darbietende Bezeichnung war wohl, in der Erkenntnißtheorie eine der Jacobischen verwandte Lehre von der unmittelbaren Immanenz des Absoluten, Göttlichen, im menschlichen Geiste zu finden; und in dieser Auffassung vereinigten sich in der That die meisten Beurtheiler, weil sie die bündigste ist und von der Mühe losspricht, dem eigenthümlich Geleisteten weiter nachzuforschen. (Auf ganz ähnliche Weise hat man der Krause'schen Philosophie den Vorwurf gemacht, die sich von der Selbsterkenntniß des Ich zur Wesenschauung des Absoluten erhebt und nachweist, wie jenes in diesem, als seinem Grunde, sich finde, daß sie lediglich die Jacobische Anschauung ins Objective habe umschlagen lassen; man vergleiche Lindemann,

die Philosophie Krause's in der Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. XV. S. 100 ff.) Ungleich treffender war es, das Resultat der Erkenntnißtheorie in ihrer ersten Gestalt und den von ihr aus gewonnenen Begriff des Absoluten als die noch nicht vollständige Ueberwindung des pantheistischen Princips zu bezeichnen, sofern auf sie und auf ihren Beschluß die Metaphysik gegründet werden sollte. Für sich selbst nämlich und unabhängig von dieser Beziehung hätte unsere Erkenntnißlehre wohl mit Grund für sich anführen können, daß es innerhalb ihres Zusammenhangs noch nicht der Ort sei, den Begriff des Absoluten über jene Allgemeinbestimmungen zu erheben, welche ebenso der pantheistischen wie der überpantheistischen Gottesauffassung gemeinsam sind, und von denen aus der ganze Streit über jene Frage sich nicht erledigen läßt. Dennoch traf diese Kritik zuerst und allein die Hauptungenüge der Erkenntnißlehre auf eine durchaus belehrende Weise: sie wollte das endlich subjective Ich für sich selbst im Absoluten begründen, während es wahrhaft nur im allgemeinen Weltzusammenhange, in der Totalität des Subject-Objectiven, selber begriffen, mithin auch richtig begründet werden kann. (Aus diesem Gesichtspunkte hat Sengler „über das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie" 1837 S. 343—378, meine Erkenntnißlehre beurtheilt und sie dadurch zur Wahrheit über sich selbst und zum weitern Fortschritte genöthigt. Schallers Polemik: „über die Philosophie unserer Zeit," 1837, S. 107—128, die sich ausschließlich an den Vorwurf des Verharrens im Subjectiven hält, ohne sich die Mühe zu nehmen, die ausdrücklich auf das Gegentheil lautenden Stellen damit auszugleichen, brachte weniger Belehrung, wie vieles Andere in ähnlicher Weise: wer von der bloßen Negation ausgeht, wird immer finden, daß er bei Widersprüchen endet, und zwar bei desto gewalt-

punkt widerlegen muß, indem eben sein Denken und Wollen, die Quelle seiner Autonomie, als das schlechthin Allgemeine, es selber Besitzende, nicht von ihm Besessene, erkannt werden muß, indem es sich nur als Moment und Theil erkennen kann dieses allgemeinen (Welt-) Geistes: — ist derselbe das Absolute?

Da stehen wir nun an der Gränze der bisherigen Speculation, welche über diesen Begriff des Absoluten noch nicht hinausgelangt, vielmehr an denselben mit Hartnäckigkeit sich angeklammert hat. Es ist daher zugleich eine allgemeine Principienfrage der gegenwärtigen Zeit, nachzuweisen, wie eine Metaphysik, für welche sich die rückwärts liegende Lösung des Erkenntnißbegriffes wieder in die neue Aufgabe verwandelt hat: jenen Begriff des subject-objectiven Weltgeistes selber zu begründen (vgl. §. 3), bei dem Begriffe des Absoluten als solcher bloßen Identität des Subject-Objectiven schlechthin nicht stehen bleiben könne, indem dieser Begriff damit ein blos vorausgesetzter, als Problem daher unerklärt oder unbegründet bleiben würde.

Anmerkung. Das oben erwähnte intuitive Schauen des Absoluten, von dem die Theosophie Kunde giebt und dessen Innigkeit und Energie ihr zur tiefsten Evidenz sich steigert, beruht eben in jener dem Denken immanenten, durchaus ursprünglichen Idee des Absoluten, in ihrer Selbstständigkeit ergriffen und zum lebendigsten Bewußtsein gebracht. Es ist die Besinnung des Denkens auf seinen ersten ursprünglichsten Gedanken, seine tiefste Concentration und Vereinfachung in sich selbst. Daher kommt es, daß die Theosophen aller Zeiten einstimmend lehren, nur durch Abstraction des Denkens von allem besondern, dem Gegensatze anheimfallenden Wissen, durch Reinigung des Gemüths von allem Creatürlichen und Verneinenden, durch tiefste Besinnung und Ruhe des Geistes in sich selbst, trete jene Idee in ihrer allbeherrschenden Macht

hervor, dann aber gewiß und durchaus überwältigend. Sie haben Recht darin; denn jene Idee ist in der That das Ursprünglichste und schlechthin Unabstrahirbare, in ihrer absoluten Selbstständigkeit desto heller hervorleuchtend, je vollständiger von allem zufälligen Sein, wie Wissen, abstrahirt worden ist; und alles in den concreten Sphären des Erkennens verkehrende Denken ist nur die Bewegung nach ihr hin, der Trieb, um sie ins Bewußtsein zu erheben. Ebenso ist sie, als absolute Erhebung über das Endliche, die Quelle aller Religion, Andacht in tiefstem Sinne, das specifisch Menschliche unserer Seele, das, wodurch sie ursprünglich Geist ist.

6.

Das wahrhafte, vollgewichtige Problem daher, welches die Erkenntnißlehre an ihrem Schlusse der Metaphysik zu ihrer Lösung übergiebt, wäre so auszudrücken: wie die in allem Erkennen sich vollziehende, in allem endlich Realen verwirklichte Einheit des Subjectiven und Objectiven selber erklärbar, real möglich sei? Alles Sein, lediglich als solches, ist dem Erkennen durchdringbar, wenigstens der Möglichkeit nach ihm zugänglich, trägt unmittelbar die Bedingungen der Rationalität und des Eingehens in die Erkenntnißformen an sich. Woher kommt ihm der Charakter solcher Erkenntnißhaftigkeit? — Eben so umgekehrt ist das Erkennen in allen Theilen und Stufen, vom Sinnenempfinden, Anschauen und Vorstellen an bis zum denkenden Bewußtsein der Allgemeinwahrheiten, ein objectives, mit Sein erfülltes. Woher also wiederum diesem die Macht der Objectivität? — So ist es nicht bloßer Parallelismus zwischen Erkennen und Sein, sondern ein wechselseitiges in einander Eingehen beider, ein Sichfortsetzen des Einen ins Andere: das als wahr Erkannte (Gefolgerte) muß auch schlechthin wirklich sein, weil Wahr-

heit Wirklichkeit ist, und alles Wirkliche ist dem eindringenden Lichte des Erkennens aufgeschlossen, ein der Erkennbarkeit (Vernunft) schlechthin und durchaus Gemäßes, weil Wirklichkeit Wahrheit muß werden können. (Dieselbe mathematische Berechnung einer Curve im Weltenraume aus ihren gegebenen Elementen, welche den Astronomen die Wiederkehr eines Kometen zu einer bestimmten Zeit voraussagen läßt, vollzieht sich objectiv in der Bahn des Weltkörpers selbst, indem er wirklich sodann erscheint.) — Was ist daher endlich der Grund jener innern Einheit von Erkennen und Sein, von Wahrheit und Wirklichkeit? —

Dies ist zugleich das eigentlich erste, characteristisch metaphysische Problem, welches dem Geiste irgend einmal mit überraschender Gewalt aufgehen muß, um ihn in's eigenthümliche Gebiet des Speculativen eintreten zu lassen. Das Erstaunen muß ihn ergreifen über die räthselhafte Macht des eignen Bewußtseins. Dies ist jedoch nur möglich, wenn er am Erforschen des Fremden, Objectiven gesättigt und erstarkt, diesen untersuchenden Trieb endlich gegen sich selber zurückwendet, und sich von Erkenntniß des Andern zum erschöpfenden Selbsterkennen erhoben hat. Auf dieser Grundlage beginnt erst Metaphysik in eigentlichem Sinne; und was sie auch übrigens noch gewinnen möge, es erhält nur dadurch seine Festigkeit und Geltung, daß es sich durch diese erste Selbstbegründung der philosophischen Gewißheit vermittelt hat.

7.

Die allgemeinste und nächste Lösung dieses Problems hat sich nun daran ergeben, daß die innere, die Wesensgleichheit von Sein und Erkennen behauptet wird: kurz, die Lehre von der Identität des Subjectiven und Objectiven, der Standpunkt des Identitätsystemes ist es, der für jene Frage die

vollgültige Antwort im Ganzen seiner Weltansicht bereit hat. Zugleich ist historisch darin das Summarische der gegenwärtig erreichten speculativen Gesammtbildung ausgesprochen, dasjenige, worüber die Philosophie — wir dürfen wohl sagen, allein bis jetzt, mit sich ins Reine gekommen und zu bleibender Gewißheit gelangt ist. Die wissenschaftliche Ausführung davon ist eben die bisherige, Schelling-Hegelsche Philosophie. Es ist die entscheidende Erkenntnißthat des durch Schelling begründeten, durch Hegel ausgeführten absoluten Idealismus gewesen, nachzuweisen, wie alles Sein (die „Natur") an sich selbst schon ein vernünftiges, rationelles, der objective Begriff sei, deßhalb aber auch dem Wissen durchdringlich und erkennbar werde, weil es seiner innern Beschaffenheit nach begriffsmäßig, dem Wissen zubereitet ist. Wahrhaft apriori oder aus sich selber erkennt es sie daher in ihrer Gesetzlichkeit, weil die seinige und ihrige ihrem Wesen nach dieselbe, das Eine Gesetz der Vernunft ist. — Hier ist jenes Problem des Erkennens wirklich, d. h. auf völlig durchgreifende Weise gelöst; es beantwortet sich von selbst durch die allgemeine Weltansicht, in die es aufgenommen wird. Die universelle Vernunft, durch die Alles ist, wird im menschlichen Geiste und in seinen Erkenntnißacten zur wirklichen Anerkenntniß erhoben, die (potentiale) Wißbarkeit oder Rationalität, die in Allem liegt, der objective Begriff, gelangt in ihm zum subjectiven Wissen seiner selbst; hiermit ist zugleich der Ursprung aller Wissenschaft, und die Möglichkeit einer höchsten, allumfassenden, der Philosophie, gefunden.

Aber schon hier zeigt sich, was im weitern Verlaufe noch schärfer hervortreten wird, daß mit diesem Gesammtresultate gegenwärtiger Speculation der Bereich des eigentlich Metaphysischen (§§. 3 u. 6.) noch nicht berührt ist; wir stehen mit jenem ganzen Erkenntnißprincipe noch in Mitten

völlig vorausorientirender Untersuchungen über die Einheit des Subjectiven und Objectiven, über das Band von Sein und Wissen, und die damit zusammenhangende Frage nach der Möglichkeit der Philosophie. Und selbst das Hegelsche System, während es seinem historischen Grunde nach die weitere Ausführung ist der in der Schellingschen Philosophie begründeten Lehre von der Natur oder dem Sein, als der objectiv gewordenen Vernunft, gewinnt merkwürdiger Weise selbst in seinem Schlusse und Resultate nur die Lösung jener erkenntnißtheoretischen Frage. Die Idee der Philosophie, die Nachweisung ihrer Möglichkeit, der Möglichkeit eines „absoluten Wissens" ist eben dies Resultat, das, wie hoch man es auch nach seinem sonstigen philosophischen Inhalt stelle, doch nur als vorbereitend für die Metaphysik in ihrem eigentlichen Sinn angesehen werden kann. Es ist bestimmt auszusprechen, daß es entweder gar keine Metaphysik — nur speculatives Weltwissen (Weltweisheit) giebt, worin das eben genannte System durch umfassende encyklopädische Durcharbeitung des gesammten Stoffes wohl sein eigentliches Verdienst anzusprechen hätte: — oder die Metaphysik muß jenseits dieses ganzen Bereiches fallen, jenes Resultat und seinen Gesammtstandpunkt wiederum zu ihrer Voraussetzung machen, d. h. sie muß darin ein neues, von ihr selber zu lösendes Problem nachweisen.

Erwägen wir nun den Schluß des Hegelschen Systems, so hält er sich durchaus nur in den Gränzen jener für die Metaphysik vorbereitenden Einsichten: die „Idee der Philosophie" zeigt sich als Resultat und Gipfel des ganzen weltwissenden Processes. So erklärt und erhärtet sie nun zwar die im Systeme selbst bewährte Thatsache ihres Weltbegreifens durch den eigenen Begriff und die Nachweisung ihrer Möglichkeit: in ihr wird eben die Weltvernunft auf das Vollständigste durch die ihr gleichartige menschliche begriffen, ihre

Objectivität völlig ins Subjective erhoben. Gilt es aber die Frage nach dem Grunde dieser Weltvernunft selber in ihrer subjectiven und objectiven Gestalt, welche eben die characteristisch metaphysische ist (§. 6.); so findet sich, daß diese Frage sammt Allem, was mit ihr in Verbindung steht, im Hegelschen Systeme unberührt bleibt, daß dieser ganze Standpunkt vielmehr ein jenseitiger ist. Der Schluß dieses Systemes läuft aus in den Begriff der Philosophie, als der sich denkenden Idee, der sich wissenden Wahrheit (Encyklopädie der phil. Wissenschaften, 3te Aufl. §. 574, verglichen mit §. 236.), in dem Sinne, daß sie die vollendete, zur Encyklopädie des Weltbegreifens gediehene Philosophie, „die im concreten unendlichen Weltinhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte logische Allgemeinheit ist." Sie selbst ist aber nur dadurch möglich, daß sich einestheils die Natur als objective Vernunft erwiesen hat, andrerseits eben der Geist, bestimmter das subjective Erkennen (§. 576.), indem es vorerst jener gegenübersteht, ferner jedoch wirklich erkennend sich mit ihr durchdringt, — „sie solchergestalt mit dem Logischen" (mit der Weltvernunft in ihrer abstracten, rein gedankenmäßigen Form) „zusammenschließt." Dieser Gegensatz wird daher vermittelt im dritten Schlusse, aus dessen Realisation die Philosophie hervorgeht, — dem Schlusse der Wahrheit (§. 577.): das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erscheinungen der Natur und des subjectiven Erkennens bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, worin nun, in absoluter Wechseldurchdringung beider Gegensätze, die Natur der Sache, der Begriff sich fortbewegt und entwickelt, diese Bewegung aber eben so sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, worin „die ewige, an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt" (S. 599.). Das erkenntnißtheoretische Problem, welches dieser Begriff

der Philosophie löst, wie er das Logische und die Lehre von der Natur und dem subjectiven Geiste hinter sich hat, setzt sich solchergestalt, durchaus ohne hinreichend aufgewiesene Berechtigung, — (denn wir haben in diesem ganzen Systeme den Standpunkt des Weltwissens erweislich nie verlassen;) — plötzlich in das theosophische Resultat um, daß der absolute Geist oder Gott selber der in der Philosophie völlig sich erkennende, „die Vernunft sei, welche in ihr sich alles Seins bewußt ist."

8.

Ist nun dieser Fundamentalirrthum der bisher herrschenden Philosophie, welcher im eben angeführten letzten Systeme seinen klarsten Ausdruck gefunden, im Vorhergehenden durchgreifend entwirrt und berichtigt worden: so ergiebt sich daraus auch über den weitern Fortgang der Speculation eine ebenso klare Entscheidung. Allgemein gefaßt nämlich scheint sich von hier aus ein doppelter Ausweg darzubieten. Es ist entweder der positive, durch das schon gewonnene erkenntnißtheoretische Resultat vermittelt, eine Metaphysik, als eigentliche Gotteslehre, auszuführen: — wir sind uns des Vermögens und der Berechtigung bewußt, diesen Ausweg zu ergreifen. Oder es ist der negative: — auch von hier aus würde behauptet, daß eine Metaphysik in ihrer eigentlichen specifischen Wortbedeutung unmöglich sei, und der Erweis davon würde eine ähnliche Kraft und umfassende Gründlichkeit der Erörterungen voraussetzen, wie das frühere analoge Unternehmen der Kantischen Vernunftkritik.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir A. Trendelenburgs „logische Untersuchungen" (1840) als dasjenige Werk bezeichnen, was am Ausgesprochensten und Gründlichsten die letztere Tendenz verfolgt. Einerseits gegen Hegels System gerichtet, dessen pantheistischen Begriff vom absoluten Wissen

es eben so bekämpft, wie dies von uns geschehen, erklärt es sich doch von der andern Seite gegen die Möglichkeit einer speculativen Wissenschaft vom Absoluten überhaupt, womit es den von uns vertretenen Principien entgegentritt.

Das Resultat dieses Werkes kann daher hier nicht unberücksichtigt bleiben und wir haben ihm gegenüber unsern Standpunkt zu bewahrheiten. Dabei dürfen wir uns indeß auf eine erschöpfende Kritik dieses Werkes berufen, zu der wir noch jetzt uns um so entschiedener bekennen, als von der Gegenseite kein Wort der Widerlegung oder Ablehnung uns zu Gesicht gekommen ist*). Diese Kritik zeigt nun in einer, den Verlauf des ganzen Werkes schrittweis begleitenden Erörterung, daß es ursprünglich auf demselben Principe beruht, welches auch das unsere ist, daß es jedoch nur um die Hälfte ihm treu bleibt, um die Hälfte es verleugnet. „Wir haben," sagt Trendelenburg, freilich nur bildlicher Weise, „aus der Welt, die ein leiblich gewordener Gedanke Gottes ist, sein Wesen zu erkennen, wie wir in den Werken eines Dichters seinen Geist lesen. Das Endliche ist uns der Spiegel, in welchem wir das Wesen Gottes zu erblicken vermögen." Der Act des göttlichen Wissens in allen Dingen ist die Substanz ihres Seins. Ebenso liegt in jenem der Grund von der Gemeinschaft unseres Denkens mit den Dingen und von ihrer Erkennbarkeit für uns. Diese „Zuversicht des Denkens" wäre ein Widerspruch, eine Kühnheit der Verzweiflung, „wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zu Grunde läge." Ueberhaupt zeigt Trendelenburg dann auf, „in welchen Widerspruch man mit dem Denken des

*) „Die philosophische Litteratur der Gegenwart: die logische Frage in Hegels System, zwei Streitschriften von A. Trendelenburg" in der Zeitschrift für Philosophie ꝛc. Bd. XI. S. 43—90.

Weltbegriffs kommen würde, wenn man Gott nicht setzte," wenn also überhaupt nicht allem Bedingtem das Sein eines Unbedingt-Allbedingenden zu Grunde gelegt würde. — Dennoch, wenn er zu der Frage übergeht, nach welchen „Bestimmungen" dies Sein des Unbedingten gedacht werden soll, so erfolgt unerwartet die Antwort, welche vergessen zu haben scheint, daß wir ja „in der Welt, wie in einem Gedichte, die Gedanken Gottes lesen und im Endlichen, wie in einem Spiegel, sein Wesen erblicken sollen": daß „wir kein Recht haben, das Unbedingte in den Kategorieen zu denken, die nur für das Endliche gelten."

Bei diesem Punkte nun mußte unsere Kritik den selbstzerstörenden Widerspruch aufweisen, der in jener halb zugegebenen, halb wieder verleugneten Annahme von der Unbedingtheit der Kategorieen liegt. Offenbar ist es nur die Kategorie von Grund und Folge, nach deren allgemeiner, auch auf das Absolute sich erstreckender Geltung überhaupt vom Sein eines Endlichen auf die Nothwendigkeit eines Unbedingten geschlossen wird. Hat jene Kategorie jedoch Kraft, um den Beweis vom Sein des Unbedingten auf sie zu gründen, oder den „Widerspruch im Weltbegriffe" nachzuweisen, „ohne jene Idee": so behält sie nothwendig die gleiche Gültigkeit, wenn aus der Beschaffenheit des Bedingten (des Weltbegriffes) auf das Wesen der bedingenden Ursache (auf deren „Bestimmungen") geschlossen werden soll. Das Eine zugeben, das Andere aber versagen, ist offenbar ein sich selbst aufhebender Widerspruch; denn so gewiß das Sein des Unbedingten am „Weltbegriff" erkannt wird, ebenso sicher muß der Inhalt desselben, sein Wesen, sich an ihm bewähren. Daß zugleich damit nicht ein vermeintlich „adäquates" Erkennen Gottes behauptet werden müsse, — worin eben der geheime Grund liegen mag, der den Verfasser jenes Werkes vom vollen Anerkenntniß des eignen Princips abgehalten

hat, — daß vielmehr die Heraushebung der hier unabweisbaren Consequenz über die nähern Bedingungen einer speculativen Gotteserkenntniß gar nichts präjudicirt, dies wird der weitere Fortgang bewahrheiten.

Aber diese Inconsequenz reicht noch tiefer und zieht durch das ganze Werk sich hindurch. Ist es demselben Ernst mit der von ihm behaupteten Apriorität der Kategorieen und der Idee des Unbedingten; wird ferner diese Apriorität nicht bloß, wie von Kant, in den Schranken der Subjectivität genommen, wonach das Wesen des Endlichen, wie des Unendlichen, gleicherweise unerkennbar bleibt, — welcher Kantischen Auffassung der sonstige Inhalt des Werkes widerspricht: so ist es lediglich ein Selbstmißverständniß, wenn es dennoch behauptet, daß die Kategorieen nur Bedeutung für das Endliche haben, aber unfähig seien, das Wesen des Unbedingten zu erreichen. Sind sie in Wahrheit als vernunftursprüngliche erkannt, nicht als Erzeugniß eines aus dem Empirischen abstrahirenden, sie erfindenden Denkens, sind sie vielmehr das jedem Denken schlechthin Vorausgehende, ursprünglich es Bestimmende, oder was die ältere Philosophie mit dem gewichtvollen Ausdrucke der ewigen Wahrheiten bezeichnete: so ist ja dies eben das seinem Ursprunge nach Nicht-Endliche im Bewußtsein, und so giebt es urkundliches Zeugniß von sich, theils überhaupt, daß in allem Bewußtsein und Denken ein nichtendlicher Inhalt gegenwärtig sei, überragend jede Erfahrung und schlechthin nicht erklärbar aus ihr, ein absoluter Maaßstab der Wahrheit, an welchem alles Endliche, eben als Endliches, gerichtet wird; — theils daß eben damit Endliches und Unendliches nur an einander erkannt und keines ohne das andere richtig erkannt werden könne. Die Kategorieen und Ideen, als das Unbedingte in allem Bedingten, drücken eo ipso das Wesen des Unbedingten aus, oder — wenn man sich schon zum ächten, vollständigen

Begriffe Gottes als des Geistes und absoluten Selbstbewußtseins erhoben hat, — sind Inhalt des göttlichen Denkens, an welchem theilzuhaben unser Denken eben dadurch die Erfahrung macht, daß es den schlechthin überempirischen Ursprung jener Wahrheiten in sich entdeckt.

Anmerkung. Da es noch immer zur Tagesordnung gehört, zu meinen, daß, wenn man den Begriff eines absoluten Wissens verworfen, damit auch die Unerkennbarkeit des Unbedingten und die Einschränkung der Erkenntniß auf bloße Erfahrung behauptet sei: so scheint es nöthig, am Trendelenburg'schen Werke, das sich diese Nachweisung zur Hauptaufgabe gemacht hat, noch ausführlicher zu zeigen, wie es damit entweder zu wenig oder zu viel, kurz etwas in dieser Fassung Unhaltbares behaupte. In dem Schlußabschnitte desselben (II. S. 368.) wird erinnert, daß das Unbedingte, wiewohl alles Endliche und die Systeme der Wissenschaften darauf hinweisen, dennoch über die Begriffe hinausgehe, „die für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten." Dies sind aber eben die Kategorieen, und es läßt sich nach Trendelenburgs Versicherung „eben nicht sagen, welches Recht diese endlichen Kategorieen im Unendlichen haben mögen." — „Aber auf indirectem Wege tritt dem Geiste die Nothwendigkeit entgegen das Absolute zu setzen und zwar so, daß die Einheit der Weltanschauung gleichsam das uns sichtbare leibliche Gegenbild des schöpferischen Geistes wird. Daher müssen wir die Welt in ihrer Tiefe fassen, um Gott in seinem Wesen zu verstehen." — Die Dinge stellen daher „die Wirklichkeit der göttlichen Idee" dar, und umgekehrt ist die göttliche Idee die Wahrheit der Dinge, — Gott aber die Voraussetzung der Welt. So versichert er auch vorher (S. 348.), nachdem er die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes durchgenommen und gezeigt hatte, daß noch andere Begründungen von der Welt-

begriffen uns versucht werden konnten: „jeder Punkt der Welt muß zu Gott führen, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum." „Alles Bedingte rastet nur im Unbedingten: jeder Beweis spiegelt nur Eine Seite des Unbedingten. Wer sie zusammenzieht und durchdringt, faßt den Einen Gott, wie er sich in dieser Welt offenbart."

In diesem (demnach „nothwendigen") Sichbegründen des Bedingten durch das Unbedingte soll nun dennoch ein „unvermeidlicher Widerspruch" liegen. Jedes Denken und Bestimmen Gottes kann nur in den Kategorieen geschehen; diese aber sind „endlich," und passen nur für Bedingtes (S. 368.). Wenn daher alle unsere Denkbestimmungen zunächst sich nur im Endlichen bewegen, und „nur die Ungenüge des Endlichen bekennen, um auf das Unendliche hinzuweisen": so muß ein Widerspruch entstehen, so oft wir Gott denken. Wir geben die endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu „erreichen"; aber dies ist damit doch nur, wollen wir aufrichtig sein, ein Endliches. Wir vernichten die Kategorieen; aber was sich auf ihren Trümmern erhebt, ist doch wiederum nur durch die Kategorieen. — In diesem Widerspruche „zwischen der ewigen Idee und ihren endlichen Organen" findet nun der Verfasser die höchste Erhabenheit und führt als das „erhabenste Bild," welches die logische Abstraction der sich selbst zugleich verneinenden Kategorieen darzustellen vermöchte, den Ausspruch des Augustinus auf, welcher Gott gut nennt ohne Qualität, groß ohne Quantität, ohne Ort überall gegenwärtig und ganz u. s. w. In Betreff dieser Erhabenheit glauben wir jedoch anderer Meinung sein zu dürfen, und bekennen nichts Erhabenes in dem zu erblicken, worin, trotz aller Mühe des Denkens, dennoch Nichts gedacht, ja wo es nicht einmal bis zum Vorstellen dieses Erhabenen gebracht werden kann bei der steten Wechselvernichtung jener Bestim-

mungen. Vielmehr hätten solche in der That classische, weil tausendmal ohne nähere Prüfung wiederholte Aussprüche den scharfsinnigen Forscher bedenklich machen und seine Aufmerksamkeit darauf leiten können, daß hier in der That, „will man aufrichtig sein," nur die Alternative übrig bleibe, entweder mit der Negativität und Endlichkeit der Kategorieen entschiedenen Ernst zu machen, und jede Denkbarkeit, Vorstellbarkeit, ja überhaupt jede Prädicabilität Gottes schlechthin zu läugnen, und den Gedanken des Unbedingten überhaupt für ein leeres Ideal, eine „Illusion"*) zu erklären, — was schwer zu vollbringen wäre, indem selbst Kant, dessen Kritik der reinen Vernunft zwar auf ein solches, selbst da jedoch nur halb zaghaft ausgesprochenes Resultat hinauskommt, in seinen beiden spätern Kritiken der Behauptung von der absoluten Unprädicirbarkeit Gottes durch Bestimmungen, denen auch nur die Kategorieen zu Grunde liegen können, so gut als untreu geworden ist, indem er zufolge des moralischen und des ethikotheologischen Beweises Gott Prädicate und Eigenschaften einräumt, welche er doch nur in die „endlichen Kategorieen" fassen kann: — oder ebenso entschieden und bewußt aus jener Halbheit sich rettend, die hergebrachte Vorstellung von der vermeintlich nothwendigen Endlichkeit der Kategorieen selbst einer scharfen Kritik zu unterwerfen.

So zeigt sich, daß der Verfasser in diesem Betreffe noch in einiger Gedankenverwandtschaft mit Kant, ja mit Fries geblieben ist, wiewohl mit völlig selbstständigem Geiste und ohne an ihrem subjectiven Idealismus theilzunehmen. Was nun gegen jenen Satz der Kantischen Theorie von dem „unerreichbaren" Jenseits des Unendlichen die nachfolgende Philosophie, namentlich Hegel, durchgeführt hat, was eine

*) Vgl. Kants Kritik der reinen Vernunft, 5te Aufl. S. 608 ff.

an einem andern Orte von uns versuchte Kritik von Fries Theorie gegen dieselbe erinnert, dürfen wir hier nicht wiederholen. Es muß uns zu zeigen genügen, welches in der Darstellung von Trendelenburg selber die Elemente seien, welche ihn nöthigen dürften, da er so viel behauptet, entweder noch einen Schritt weiter zu gehen, oder — das schon Zugestandene wieder zurückzunehmen.

Das Weitere seiner Theorie läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: Bei endlichen Dingen vermögen wir uns in sie hineinzuversetzen, und so sie begreifend wiederzuerzeugen. Wer nun so auch, jenes Widerspruchs uneingedenk, Gott im Erkennen wiederzuerzeugen gedächte, der würde sich täuschen. „Hier ist keine Einsicht in ein Werden geöffnet: alle Erkenntniß" (Gottes) „ist nur indirect" (mittelbar, vom Endlichen nur zurückschließend). Gleichwie, nach der wiederkehrenden Parallelisirung des Verfassers, das Auge nur die einzelnen Farben, das gebrochene Licht sieht, während es das ungebrochene nicht zu ertragen vermöchte: ebenso soll sich das Erkennen nur im Endlichen und Bedingten bewegen können, „welches sein freier und fröhlicher Spielraum ist," während „die Stücklein des Bedingten, welche das menschliche Denken zum verjüngten Bilde des Unbedingten deutet," doch keinen Begriff des Unbedingten geben können, indem — logisch betrachtet — alle Analogie vom Bedingten zum Unbedingten fehlt.

Zwei Principien liegen jedoch aller Erkenntniß zu Grunde: Erfahrung und Idee. Wenn wir aus den einzelnen Erscheinungen zum Grunde, aus den Theilen zum Ganzen streben (wie in der empirischen Wissenschaft), die Idee nur suchend, so gehen wir den Weg der Erfahrung. Wenn die Theile aus dem vorläufig erfaßten Ganzen neues Licht empfangen, so führt uns die Idee. Erfahrung und Idee fordern sich daher gegenseitig: und „die Größe der Er-

kenntniß liegt darin, daß sich beide durchdringen." — Da nun die Idee ohne Zweifel auch nach dem Verfasser das Wesen des Unbedingten ausdrückt, und er eine „vorläufige Erfassung des Ganzen" (also der Idee) doch auch gelten läßt: so fragt sich noch dringender, was der eigentliche Grund jener Bedenklichkeit sei, daß das Erkennen das Unbedingte nicht „erreichen" könne, sondern nur „hinzuweisen" vermöge auf dasselbe?

Darin scheint er gesucht werden zu müssen: In der Erfahrung ist zwar die Idee, im Bedingten überall das Unbedingte gegenwärtig; aber was wir erfahrungsgemäß von jenem wissen, ist nur ein „Bruchstück"; und wie weit wir auch die Kenntniß des Bedingten ausdehnen möchten; aus der immer nur endlich bleibenden Summe des Bedingten wäre nie das Facit des Unbedingten zu ziehen. — Haben wir hiermit, wie nicht zu zweifeln, die eigentliche Meinung des Verfassers getroffen, so würden wir darin allerdings jene Verwandtschaft zu Kant finden, der das „Ideal der Vernunft," das Unbedingte, gleichfalls der Erfahrung überall vorschweben läßt, ohne daß sie es anders, als nur in einem unerreichbaren Regresse, anstreben könnte. Kant hatte dafür jedoch die consequentere Berechtigung in seiner subjectiv idealistischen Lehre: daß alle Formen und Begriffe der Erfahrung von bloß subjectiver Bedeutung, daß diese mithin ursprünglich nur eine Erscheinungswelt sei, hinter welcher sich, an sich unerkennbar, das Unbedingte verberge. — Mit diesem Idealismus will nun der Verfasser keine Gemeinschaft haben; vielmehr setzt er ganz realistisch seiner vorigen Bedenklichkeit selber entgegen: „dennoch wissen wir selbst von diesen Bruchstücken der Welt hinreichend, um daraus die Herrlichkeit des Schöpfergeistes zu erkennen. Die Welt ist das Gegenbild seines Wesens. Je weiter wir in dies" (die Welt) „hineinblicken, desto mehr ist es seine Offenbarung"

(S. 351. 52.). Somit wäre dies dasselbe, was wir, wie er selber anführt (I. S. 92.), die „gottoffenbarende Empirie" nannten, für welche die Erfahrung anzusprechen wir an unserm Theile freilich erst dann uns berechtigt halten, wenn die vorausgehende Metaphysik einen offenbarungsfähigen (d. h. persönlichen) Gott erwiesen, und wenn in dieser Idee Gottes auch die Idee, der absolute Endzweck, der Schöpfung schon gefunden, das empirische (anschauende) Erkennen zugleich also das von der Idee getragene, „speculativ-anschauende Erkennen" geworden ist, kurz wenn jene Ineinanderarbeitung der Idee und der Erfahrung erkenntnißtheoretisch, wie metaphysisch sich begründet hat. Wenn wir diese Begründung des Princips in der Philosophie des Verfassers daher auch noch vermissen; so bliebe das Princip doch wesentlich dasselbe: auch er, aus welchen Gründen auch immer, — erkennt an, daß in der Erfahrung die Idee, im Bedingten das Unbedingte, und zwar als Erkennbares, gegenwärtig sei, und nur das Bruchstückweise, Unvollendbare jener erregt ihm die Sorge, ob es auch ausreiche, um aus ihm das Wesen des Unbedingten zu enträthseln: ein Bedenken, ganz gemäß dem besonnenen Forscher, der nicht mit pantheistischer Akrisie in eine Identität seines Denkens mit dem göttlichen glaubt hineintaumeln zu dürfen.

Dennoch scheint an sich in bloß quantitativen Verhältnissen, in den „Gränzen" und „Bruchstücken" des Erfahrungswissens kein Grund liegen zu können, der uns verböte, falls der Werkmeister nur wirklich in seinem Werke sich „offenbart," dies Werk beim Wort zu nehmen, um uns die Natur des in ihm liegenden Wirkers zu verkünden. Dies Werk selber, das Universum — darin treffen Erfahrungswissenschaft, wie Speculation zusammen — ist ein so in allen Theilen übereinstimmendes, im Kleinsten das Umfassendste wiederspiegelndes Ganzes, daß sich, falls wir auch

nur den Theil recht erkennen, — und darauf käme es vor Allem an — auch der Character des Ganzen und des in ihm sich „offenbarenden" Werkmeisters daraus verrathen wird. Sagt doch Trendelenburg selber, „daß wir die Welt lesen sollen, wie ein Gedicht aus dem Geiste Gottes entworfen," und „wiewohl wir nur Bruchstücke der Welt erkennen, so sei uns in ihr genug gegeben, um die Herrlichkeit" (also auch das Grundwesen) „des Schöpfers zu erkennen": — denn, „ob Jemand ein Theilchen der Welt erkannt habe, oder einen Theil, immer ist der Gedanke Gottes die Ergänzung des Stückwerks" (S. 351. 352.). Noch mehr: — der Verfasser hat in der schönen und reichhaltigen Entwicklung des Zweckbegriffes und der Kategorien aus dem Zwecke (II. Abschn. VIII. S. 1. ff. IX. S. 72. ff.) dargethan, daß nicht bloß Veränderung und Bewegung hinreichen, die Welt zu erklären, daß in ihnen, überhaupt in den mechanisch hervorbringenden Ursachen, ein innerer Zweck, im Einzelnen, wie im Ganzen der Welt, sich vollzieht, und so hebt er die „mechanische Weltansicht" in der „organischen" auf (II. S. 353. vgl. 366.). Darin erkennen aber auch wir das Princip, welches, wie es im empirischen Erkennen zu allen großen Entdeckungen gespornt hat, auch im Speculativen die Grundlage und Möglichkeit einer festen und objectiven Gotteserkenntniß gibt. Wir sprechen es daher nur wiederholend aus, und wir hoffen, mit Beistimmung unseres Verfassers: — hat sich die Welt, auch nur im Bereiche, welchen wir zu erkennen vermögen, als ein in allen ihren Wirkungen nur das Zweckmäßige Realisirendes, als objectiv gewordenes Vernunftsystem erwiesen, — und in diesen Satz läßt sich wohl das Endresultat aller empirischen Forschung über dieselbe, wie der Speculation aus der letzten Epoche zusammenfassen: — so kann als dessen Urgrund nur ein frei wirkendes Subject gedacht werden, in

welchem jenes Weltganze vorbildlicher Weise ebenso angeschaut wird, wie abbildlich auch der endliche Geist nur von bewußten Entwürfen aus zu wirken vermag. Dieser einfach uralte, schon anaxagoreische Gedanke hat für den natürlichen Verstand ebenso viel Unabweisliches, als er, speculativ ausgebildet, die reichsten und tiefsten Beziehungen enthält. Unsere speculative Theologie ist nur die durchgeführte Analyse dieses Princips. Das „reine Denken" und seine „immanente Dialektik" — darüber glauben wir unsere Einstimmung mit dem Verfasser nicht erst versichern zu dürfen — kann nur bis zu ebenso reinen, d. h. abstracten Bestimmungen des Unbedingten, oder höchstens zur allgemeinen Denkbarkeit eines persönlichen Gottes, zum Beweise der Widerspruchlosigkeit dieses Begriffes führen: das Denkenmüssen desselben kann sich nur auf Wirkliches, auf Prämissen der Erfahrung stützen.

Indem so nun auch nach des Verfassers Ueberzeugung „allem Geschaffenen der Zweck, d. h. der Gedanke, zu Grunde liegt", findet er darin zugleich den höchsten Grund und die Erklärbarkeit von der Realität des Erkennens (S. 358): „alles Erkennen ist nur die vertrauensvolle That, die dem" (im Schöpfer liegenden) „Gedanken nachschafft, — alles Denken ein Nach-denken" u. s. w.; — völlig übereinstimmend mit unserer Erkenntnißlehre, welche gleichfalls den höchsten Grund der durch alle Stufen des Erkennens sich durchdringenden Synthesis von Subjectivem und Objectivem darin nachgewiesen hat, „weil Alles der göttliche Gedanke, urgedacht in Gott, und darum all unser Erkennen ein Nach-erkennen und Nach-denken sei." (Grundzüge zum Systeme der Philosophie, I. 1833. S. 313. 14.)

Bis so weit im erfreulichsten Einverständnisse mit dem Verfasser, schiene uns derselbe jedoch dies Resultat durch seine Lehre von der „Endlichkeit der Kategorien" selbst wieder-

der Philosophie löst, wie er das Logische und die Lehre von der Natur und dem subjectiven Geiste hinter sich hat, setzt sich solchergestalt, durchaus ohne hinreichend aufgewiesene Berechtigung, — (denn wir haben in diesem ganzen Systeme den Standpunkt des Weltwissens erweislich nie verlassen;) — plötzlich in das theosophische Resultat um, daß der absolute Geist oder Gott selber der in der Philosophie völlig sich erkennende, „die Vernunft sei, welche in ihr sich alles Seins bewußt ist."

8.

Ist nun dieser Fundamentalirrthum der bisher herrschenden Philosophie, welcher im eben angeführten letzten Systeme seinen klarsten Ausdruck gefunden, im Vorhergehenden durchgreifend entwirrt und berichtigt worden: so ergiebt sich daraus auch über den weitern Fortgang der Speculation eine ebenso klare Entscheidung. Allgemein gefaßt nämlich scheint sich von hier aus ein doppelter Ausweg darzubieten. Es ist entweder der positive, durch das schon gewonnene erkenntnißtheoretische Resultat vermittelt, eine Metaphysik, als eigentliche Gotteslehre, auszuführen: — wir sind uns des Vermögens und der Berechtigung bewußt, diesen Ausweg zu ergreifen. Oder es ist der negative: — auch von hier aus würde behauptet, daß eine Metaphysik in ihrer eigentlichen specifischen Wortbedeutung unmöglich sei, und der Erweis davon würde eine ähnliche Kraft und umfassende Gründlichkeit der Erörterungen voraussetzen, wie das frühere analoge Unternehmen der Kantischen Vernunftkritik.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir A. Trendelenburgs „logische Untersuchungen" (1840) als dasjenige Werk bezeichnen, was am Ausgesprochensten und Gründlichsten die letztere Tendenz verfolgt. Einerseits gegen Hegels System gerichtet, dessen pantheistischen Begriff vom absoluten Wissen

es eben so bekämpft, wie dies von uns geschehen, erklärt es sich doch von der andern Seite gegen die Möglichkeit einer speculativen Wissenschaft vom Absoluten überhaupt, womit es den von uns vertretenen Principien entgegentritt.

Das Resultat dieses Werkes kann daher hier nicht unberücksichtigt bleiben und wir haben ihm gegenüber unsern Standpunkt zu bewahrheiten. Dabei dürfen wir uns indeß auf eine erschöpfende Kritik dieses Werkes berufen, zu der wir noch jetzt uns um so entschiedener bekennen, als von der Gegenseite kein Wort der Widerlegung oder Ablehnung uns zu Gesicht gekommen ist*). Diese Kritik zeigt nun in einer, den Verlauf des ganzen Werkes schrittweis begleitenden Erörterung, daß es ursprünglich auf demselben Principe beruht, welches auch das unsere ist, daß es jedoch nur um die Hälfte ihm treu bleibt, um die Hälfte es verleugnet. „Wir haben," sagt Trendelenburg, freilich nur bildlicher Weise, „aus der Welt, die ein leiblich gewordener Gedanke Gottes ist, sein Wesen zu erkennen, wie wir in den Werken eines Dichters seinen Geist lesen. Das Endliche ist uns der Spiegel, in welchem wir das Wesen Gottes zu erblicken vermögen." Der Act des göttlichen Wissens in allen Dingen ist die Substanz ihres Seins. Ebenso liegt in jenem der Grund von der Gemeinschaft unseres Denkens mit den Dingen und von ihrer Erkennbarkeit für uns. Diese „Zuversicht des Denkens" wäre ein Widerspruch, eine Kühnheit der Verzweiflung, „wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zu Grunde läge." Ueberhaupt zeigt Trendelenburg dann auf, „in welchen Widerspruch man mit dem Denken des

*) „Die philosophische Litteratur der Gegenwart: die logische Frage in Hegels System, zwei Streitschriften von A. Trendelenburg" in der Zeitschrift für Philosophie ꝛc. Bd. XI. S. 43—90.

Weltbegriffs kommen würde, wenn man Gott nicht setzte," wenn also überhaupt nicht allem Bedingtem das Sein eines Unbedingt-Allbedingenden zu Grunde gelegt würde. — Dennoch, wenn er zu der Frage übergeht, nach welchen „Bestimmungen" dies Sein des Unbedingten gedacht werden soll, so erfolgt unerwartet die Antwort, welche vergessen zu haben scheint, daß wir ja „in der Welt, wie in einem Gedichte, die Gedanken Gottes lesen und im Endlichen, wie in einem Spiegel, sein Wesen erblicken sollen": daß „wir kein Recht haben, das Unbedingte in den Kategorieen zu denken, die nur für das Endliche gelten."

Bei diesem Punkte nun mußte unsere Kritik den selbstzerstörenden Widerspruch aufweisen, der in jener halb zugegebenen, halb wieder verleugneten Annahme von der Unbedingtheit der Kategorieen liegt. Offenbar ist es nur die Kategorie von Grund und Folge, nach deren allgemeiner, auch auf das Absolute sich erstreckender Geltung überhaupt vom Sein eines Endlichen auf die Nothwendigkeit eines Unbedingten geschlossen wird. Hat jene Kategorie jedoch Kraft, um den Beweis vom Sein des Unbedingten auf sie zu gründen, oder den „Widerspruch im Weltbegriffe" nachzuweisen, „ohne jene Idee": so behält sie nothwendig die gleiche Gültigkeit, wenn aus der Beschaffenheit des Bedingten (des Weltbegriffes) auf das Wesen der bedingenden Ursache (auf deren „Bestimmungen") geschlossen werden soll. Das Eine zugeben, das Andere aber versagen, ist offenbar ein sich selbst aufhebender Widerspruch; denn so gewiß das Sein des Unbedingten am „Weltbegriff" erkannt wird, ebenso sicher muß der Inhalt desselben, sein Wesen, sich an ihm bewähren. Daß zugleich damit nicht ein vermeintlich „adäquates" Erkennen Gottes behauptet werden müsse, — worin eben der geheime Grund liegen mag, der den Verfasser jenes Werkes vom vollen Anerkenntniß des eignen Princips abgehalten

hat, — daß vielmehr die Heraushebung der hier unabweisbaren Consequenz über die nähern Bedingungen einer speculativen Gotteserkenntniß gar nichts präjudicirt, dies wird der weitere Fortgang bewahrheiten.

Aber diese Inconsequenz reicht noch tiefer und zieht durch das ganze Werk sich hindurch. Ist es demselben Ernst mit der von ihm behaupteten Apriorität der Kategorieen und der Idee des Unbedingten; wird ferner diese Apriorität nicht bloß, wie von Kant, in den Schranken der Subjectivität genommen, wonach das Wesen des Endlichen, wie des Unendlichen, gleicherweise unerkennbar bleibt, — welcher Kantischen Auffassung der sonstige Inhalt des Werkes widerspricht: so ist es lediglich ein Selbstmißverständniß, wenn es dennoch behauptet, daß die Kategorieen nur Bedeutung für das Endliche haben, aber unfähig seien, das Wesen des Unbedingten zu erreichen. Sind sie in Wahrheit als vernunfturspüngliche erkannt, nicht als Erzeugniß eines aus dem Empirischen abstrahirenden, sie erfindenden Denkens, sind sie vielmehr das jedem Denken schlechthin Vorausgehende, ursprünglich es Bestimmende, oder was die ältere Philosophie mit dem gewichtvollen Ausdrucke der ewigen Wahrheiten bezeichnete: so ist ja dies eben das seinem Ursprunge nach Nicht-Endliche im Bewußtsein, und so giebt es urkundliches Zeugniß von sich, theils überhaupt, daß in allem Bewußtsein und Denken ein nichtendlicher Inhalt gegenwärtig sei, überragend jede Erfahrung und schlechthin nicht erklärbar aus ihr, ein absoluter Maaßstab der Wahrheit, an welchem alles Endliche, eben als Endliches, gerichtet wird; — theils daß eben damit Endliches und Unendliches nur an einander erkannt und keines ohne das andere richtig erkannt werden könne. Die Kategorieen und Ideen, als das Unbedingte in allem Bedingten, drücken eo ipso das Wesen des Unbedingten aus, oder — wenn man sich schon zum ächten, vollständigen

Begriffe Gottes als des Geistes und absoluten Selbstbewußtseins erhoben hat, — sind Inhalt des göttlichen Denkens, an welchem theilzuhaben unser Denken eben dadurch die Erfahrung macht, daß es den schlechthin überempirischen Ursprung jener Wahrheiten in sich entdeckt.

Anmerkung. Da es noch immer zur Tagesordnung gehört, zu meinen, daß, wenn man den Begriff eines absoluten Wissens verworfen, damit auch die Unerkennbarkeit des Unbedingten und die Einschränkung der Erkenntniß auf bloße Erfahrung behauptet sei: so scheint es nöthig, am Trendelenburg'schen Werke, das sich diese Nachweisung zur Hauptaufgabe gemacht hat, noch ausführlicher zu zeigen, wie es damit entweder zu wenig oder zu viel, kurz etwas in dieser Fassung Unhaltbares behaupte. In dem Schlußabschnitte desselben (II. S. 368.) wird erinnert, daß das Unbedingte, wiewohl alles Endliche und die Systeme der Wissenschaften darauf hinweisen, dennoch über die Begriffe hinausgehe, „die für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten." Dies sind aber eben die Kategorieen, und es läßt sich nach Trendelenburgs Versicherung „eben nicht sagen, welches Recht diese endlichen Kategorieen im Unendlichen haben mögen." — „Aber auf indirectem Wege tritt dem Geiste die Nothwendigkeit entgegen das Absolute zu setzen und zwar so, daß die Einheit der Weltanschauung gleichsam das uns sichtbare leibliche Gegenbild des schöpferischen Geistes wird. Daher müssen wir die Welt in ihrer Tiefe fassen, um Gott in seinem Wesen zu verstehen." — Die Dinge stellen daher „die Wirklichkeit der göttlichen Idee" dar, und umgekehrt ist die göttliche Idee die Wahrheit der Dinge, — Gott aber die Voraussetzung der Welt. So versichert er auch vorher (S. 348.), nachdem er die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes durchgenommen und gezeigt hatte, daß noch andere Begründungen von der Welt-

begriffen und versucht werden könnten: „jeder Punkt der Welt muß zu Gott führen, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum." „Alles Bedingte rastet nur im Unbedingten: jeder Beweis spiegelt nur Eine Seite des Unbedingten. Wer sie zusammenzieht und durchdringt, faßt den Einen Gott, wie er sich in dieser Welt offenbart."

In diesem (demnach „nothwendigen") Sichbegründen des Bedingten durch das Unbedingte soll nun dennoch ein „unvermeidlicher Widerspruch" liegen. Jedes Denken und Bestimmen Gottes kann nur in den Kategorieen geschehen; diese aber sind „endlich," und passen nur für Bedingtes (S. 368.). Wenn daher alle unsere Denkbestimmungen zunächst sich nur im Endlichen bewegen, und „nur die Ungenüge des Endlichen bekennen, um auf das Unendliche hinzuweisen": so muß ein Widerspruch entstehen, so oft wir Gott denken. Wir geben die endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu „erreichen"; aber dies ist damit doch nur, wollen wir aufrichtig sein, ein Endliches. Wir vernichten die Kategorieen; aber was sich auf ihren Trümmern erhebt, ist doch wiederum nur durch die Kategorieen. — In diesem Widerspruche „zwischen der ewigen Idee und ihren endlichen Organen" findet nun der Verfasser die höchste Erhabenheit und führt als das „erhabenste Bild," welches die logische Abstraction der sich selbst zugleich verneinenden Kategorieen darzustellen vermöchte, den Ausspruch des Augustinus auf, welcher Gott gut nennt ohne Qualität, groß ohne Quantität, ohne Ort überall gegenwärtig und ganz u. s. w. In Betreff dieser Erhabenheit glauben wir jedoch anderer Meinung sein zu dürfen, und bekennen nichts Erhabenes in dem zu erblicken, worin, trotz aller Mühe des Denkens, dennoch Nichts gedacht, ja wo es nicht einmal bis zum Vorstellen dieses Erhabenen gebracht werden kann bei der steten Wechselvernichtung jener Bestim-

mungen. Vielmehr hätten solche in der That classische, weil tausendmal ohne nähere Prüfung wiederholte Aussprüche den scharfsinnigen Forscher bedenklich machen und seine Aufmerksamkeit darauf leiten können, daß hier in der That, „will man aufrichtig sein," nur die Alternative übrig bleibe, entweder mit der Negativität und Endlichkeit der Kategorieen entschiedenen Ernst zu machen, und jede Denkbarkeit, Vorstellbarkeit, ja überhaupt jede Prädicabilität Gottes schlechthin zu läugnen, und den Gedanken des Unbedingten überhaupt für ein leeres Ideal, eine „Illusion"*) zu erklären, — was schwer zu vollbringen wäre, indem selbst Kant, dessen Kritik der reinen Vernunft zwar auf ein solches, selbst da jedoch nur halb zaghaft ausgesprochenes Resultat hinauskommt, in seinen beiden spätern Kritiken der Behauptung von der absoluten Unprädicirbarkeit Gottes durch Bestimmungen, denen auch nur die Kategorieen zu Grunde liegen können, so gut als untreu geworden ist, indem er zufolge des moralischen und des ethikotheologischen Beweises Gott Prädicate und Eigenschaften einräumt, welche er doch nur in die „endlichen Kategorieen" fassen kann: — oder ebenso entschieden und bewußt aus jener Halbheit sich rettend, die hergebrachte Vorstellung von der vermeintlich nothwendigen Endlichkeit der Kategorieen selbst einer scharfen Kritik zu unterwerfen.

So zeigt sich, daß der Verfasser in diesem Betreffe noch in einiger Gedankenverwandtschaft mit Kant, ja mit Fries geblieben ist, wiewohl mit völlig selbstständigem Geiste und ohne an ihrem subjectiven Idealismus theilzunehmen. Was nun gegen jenen Satz der Kantischen Theorie von dem „unerreichbaren" Jenseits des Unendlichen die nachfolgende Philosophie, namentlich Hegel, durchgeführt hat, was eine

---

*) Vgl. Kants Kritik der reinen Vernunft, 5te Aufl. S. 608 ff.

an einem andern Orte von uns versuchte Kritik von Fries Theorie gegen dieselbe erinnert, dürfen wir hier nicht wiederholen. Es muß uns zu zeigen genügen, welches in der Darstellung von Trendelenburg selber die Elemente seien, welche ihn nöthigen dürften, da er so viel behauptet, entweder noch einen Schritt weiter zu gehen, oder — das schon Zugestandene wieder zurückzunehmen.

Das Weitere seiner Theorie läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: Bei endlichen Dingen vermögen wir uns in sie hineinzuversetzen, und so sie begreifend wiederzuerzeugen. Wer nun so auch, jenes Widerspruchs uneingedenk, Gott im Erkennen wiederzuerzeugen gedächte, der würde sich täuschen. „Hier ist keine Einsicht in ein Werden geöffnet: alle Erkenntniß" (Gottes) „ist nur indirect" (mittelbar, vom Endlichen nur zurückschließend). Gleichwie, nach der wiederkehrenden Parallelisirung des Verfassers, das Auge nur die einzelnen Farben, das gebrochene Licht sieht, während es das ungebrochene nicht zu ertragen vermöchte: ebenso soll sich das Erkennen nur im Endlichen und Bedingten bewegen können, „welches sein freier und fröhlicher Spielraum ist," während „die Stücklein des Bedingten, welche das menschliche Denken zum verjüngten Bilde des Unbedingten deutet," doch keinen Begriff des Unbedingten geben können, indem — logisch betrachtet — alle Analogie vom Bedingten zum Unbedingten fehlt.

Zwei Principien liegen jedoch aller Erkenntniß zu Grunde: Erfahrung und Idee. Wenn wir aus den einzelnen Erscheinungen zum Grunde, aus den Theilen zum Ganzen streben (wie in der empirischen Wissenschaft), die Idee nur suchend, so gehen wir den Weg der Erfahrung. Wenn die Theile aus dem vorläufig erfaßten Ganzen neues Licht empfangen, so führt uns die Idee. Erfahrung und Idee fordern sich daher gegenseitig: und „die Größe der Er-

kenntniß liegt darin, daß sich beide durchdringen." — Da nun die Idee ohne Zweifel auch nach dem Verfasser das Wesen des Unbedingten ausdrückt, und er eine „vorläufige Erfassung des Ganzen" (also der Idee) doch auch gelten läßt: so fragt sich noch dringender, was der eigentliche Grund jener Bedenklichkeit sei, daß das Erkennen das Unbedingte nicht „erreichen" könne, „sondern nur „hinzuweisen" vermöge auf dasselbe?

Darin scheint er gesucht werden zu müssen: In der Erfahrung ist zwar die Idee, im Bedingten überall das Unbedingte gegenwärtig; aber was wir erfahrungsgemäß von jenem wissen, ist nur ein „Bruchstück"; und wie weit wir auch die Kenntniß des Bedingten ausdehnen möchten; aus der immer nur endlich bleibenden Summe des Bedingten wäre nie das Facit des Unbedingten zu ziehen. — Haben wir hiermit, wie nicht zu zweifeln, die eigentliche Meinung des Verfassers getroffen, so würden wir darin allerdings jene Verwandtschaft zu Kant finden, der das „Ideal der Vernunft," das Unbedingte, gleichfalls der Erfahrung überall vorschweben läßt, ohne daß sie es anders, als nur in einem unerreichbaren Regresse, anstreben könnte. Kant hatte dafür jedoch die consequentere Berechtigung in seiner subjectiv idealistischen Lehre: daß alle Formen und Begriffe der Erfahrung von bloß subjectiver Bedeutung, daß diese mithin ursprünglich nur eine Erscheinungswelt sei, hinter welcher sich, an sich unerkennbar, das Unbedingte verberge. — Mit diesem Idealismus will nun der Verfasser keine Gemeinschaft haben; vielmehr setzt er ganz realistisch seiner vorigen Bedenklichkeit selber entgegen: „dennoch wissen wir selbst von diesen Bruchstücken der Welt hinreichend, um daraus die Herrlichkeit des Schöpfergeistes zu erkennen. Die Welt ist das Gegenbild seines Wesens. Je weiter wir in dies" (die Welt) „hineinblicken, desto mehr ist es seine Offenbarung"

(S. 351. 52.). Somit wäre dies dasselbe, was wir, wie er selber anführt (I. S. 92.), die „gottoffenbarende Empirie“ nannten, für welche die Erfahrung anzusprechen wir an unserm Theile freilich erst dann uns berechtigt halten, wenn die vorausgehende Metaphysik einen offenbarungsfähigen (d. h. persönlichen) Gott erwiesen, und wenn in dieser Idee Gottes auch die Idee, der absolute Endzweck, der Schöpfung schon gefunden, das empirische (anschauende) Erkennen zugleich also das von der Idee getragene, „speculativ-anschauende Erkennen“ geworden ist, kurz wenn jene Ineinanderarbeitung der Idee und der Erfahrung erkenntnißtheoretisch, wie metaphysisch sich begründet hat. Wenn wir diese Begründung des Princips in der Philosophie des Verfassers daher auch noch vermissen; so bliebe das Princip doch wesentlich dasselbe: auch er, aus welchen Gründen auch immer, — erkennt an, daß in der Erfahrung die Idee, im Bedingten das Unbedingte, und zwar als Erkennbares, gegenwärtig sei, und nur das Bruchstückweise, Unvollendbare jener erregt ihm die Sorge, ob es auch ausreiche, um aus ihm das Wesen des Unbedingten zu enträthseln: ein Bedenken, ganz gemäß dem besonnenen Forscher, der nicht mit pantheistischer Akrisie in eine Identität seines Denkens mit dem göttlichen glaubt hineintaumeln zu dürfen.

Dennoch scheint an sich in bloß quantitativen Verhältnissen, in den „Gränzen“ und „Bruchstücken“ des Erfahrungswissens kein Grund liegen zu können, der uns verböte, falls der Werkmeister nur wirklich in seinem Werke sich „offenbart,“ dies Werk beim Wort zu nehmen, um uns die Natur des in ihm liegenden Wirkers zu verkünden. Dies Werk selber, das Universum — darin treffen Erfahrungswissenschaft, wie Speculation zusammen — ist ein so in allen Theilen übereinstimmendes, im Kleinsten das Umfassendste wiederspiegelndes Ganzes, daß sich, falls wir auch

nur den Theil recht erkennen, — und darauf käme es vor Allem an — auch der Character des Ganzen und des in ihm sich „offenbarenden" Werkmeisters daraus verrathen wird. Sagt doch Trendelenburg selber, „daß wir die Welt lesen sollen, wie ein Gedicht aus dem Geiste Gottes entworfen," und „wiewohl wir nur Bruchstücke der Welt erkennen, so sei uns in ihr genug gegeben, um die Herrlichkeit" (also auch das Grundwesen) „des Schöpfers zu erkennen": — denn, „ob Jemand ein Theilchen der Welt erkannt habe, oder einen Theil, immer ist der Gedanke Gottes die Ergänzung des Stückwerks" (S. 351. 352.). Noch mehr: — der Verfasser hat in der schönen und reichhaltigen Entwicklung des Zweckbegriffes und der Kategorien aus dem Zwecke (II. Abschn. VIII. S. 1. ff. IX. S. 72. ff.) dargethan, daß nicht bloß Veränderung und Bewegung hinreichen, die Welt zu erklären, daß in ihnen, überhaupt in den mechanisch hervorbringenden Ursachen, ein innerer Zweck, im Einzelnen, wie im Ganzen der Welt, sich vollzieht, und so hebt er die „mechanische Weltansicht" in der „organischen" auf (II. S. 353. vgl. 366.). Darin erkennen aber auch wir das Princip, welches, wie es im empirischen Erkennen zu allen großen Entdeckungen gespornt hat, auch im Speculativen die Grundlage und Möglichkeit einer festen und objectiven Gotteserkenntniß gibt. Wir sprechen es daher nur wiederholend aus, und wir hoffen, mit Beistimmung unseres Verfassers: — hat sich die Welt, auch nur im Bereiche, welchen wir zu erkennen vermögen, als ein in allen ihren Wirkungen nur das Zweckmäßige Realisirendes, als objectiv gewordenes Vernunftsystem erwiesen, — und in diesen Satz läßt sich wohl das Endresultat aller empirischen Forschung über dieselbe, wie der Speculation aus der letzten Epoche zusammenfassen: — so kann als dessen Urgrund nur ein frei wirkendes Subject gedacht werden, in

welchem jenes Weltganze vorbildlicher Weise ebenso angeschaut wird, wie abbildlich auch der endliche Geist nur von bewußten Entwürfen aus zu wirken vermag. Dieser einfach uralte, schon anaxagoreische Gedanke hat für den natürlichen Verstand ebenso viel Unabweisliches, als er, speculativ ausgebildet, die reichsten und tiefsten Beziehungen enthält. Unsere speculative Theologie ist nur die durchgeführte Analyse dieses Princips. Das „reine Denken" und seine „immanente Dialektik" — darüber glauben wir unsere Einstimmung mit dem Verfasser nicht erst versichern zu dürfen — kann nur bis zu ebenso reinen, d. h. abstracten Bestimmungen des Unbedingten, oder höchstens zur allgemeinen Denkbarkeit eines persönlichen Gottes, zum Beweise der Widerspruchlosigkeit dieses Begriffes führen: das Denkenmüssen desselben kann sich nur auf Wirkliches, auf Prämissen der Erfahrung stützen.

Indem so nun auch nach des Verfassers Ueberzeugung „allem Geschaffenen der Zweck, d. h. der Gedanke, zu Grunde liegt", findet er darin zugleich den höchsten Grund und die Erklärbarkeit von der Realität des Erkennens (S. 358): „alles Erkennen ist nur die vertrauensvolle That, die dem" (im Schöpfer liegenden) „Gedanken nachschafft, — alles Denken ein Nach-denken" u. s. w.; — völlig übereinstimmend mit unserer Erkenntnißlehre, welche gleichfalls den höchsten Grund der durch alle Stufen des Erkennens sich durchdringenden Synthesis von Subjectivem und Objectivem darin nachgewiesen hat, „weil Alles der göttliche Gedanke, urgedacht in Gott, und darum all unser Erkennen ein Nach-erkennen und Nach-denken sei." (Grundzüge zum Systeme der Philosophie, I. 1833. S. 313. 14.)

Bis so weit im erfreulichsten Einverständnisse mit dem Verfasser, schiene uns derselbe jedoch dies Resultat durch seine Lehre von der „Endlichkeit der Kategorien" selbst wieder-

aufzuheben. Wollte er Ernst mit ihr machen; er müßte sofort alle jene Wahrheiten wieder zurücknehmen: denn nur auf die absolute Gültigkeit des Begriffs der Ursache (also doch auf die der Kategorieen) gründet sich der Schluß, daß, was in der Folge (der Welt) enthalten, auch sein Entsprechendes im Urgrunde, dem Unbedingten, haben müsse. Die Theorie daher, daß die Formen des Denkens und Seins (das Subjective und Objective) sich zwar entsprechen (S. 367.), — daß also Realität in unserm Erkennen ist, so fern es Bedingtes betrifft, daß aber diese Formen, die Kategorieen, nur auf Bedingtes passen, daß „das Unbedingte, auf das die Systeme der endlichen Wissenschaft hinweisen, über jene Begriffe hinausgeht, die nur für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten“ (S. 368.): — diese Theorie stellt sich, wie gezeigt, schlechthin in Widerspruch mit dem schon vernommenen Geständniß, daß wenigstens „auf indirectem Wege das Unbedingte gesetzt werden müsse,“ und daß die Welt „das sichtbare, leibliche Gegenbild des schöpferischen Geistes“ sei. Beide Sätze sind aber schlechthin unmöglich, wenn die Kategorieen nur von „endlicher“ Bedeutung sind, denn wodurch anders, als durch die Kategorie vom Grunde sind sie zu Stande gekommen? Es bleibt daher die schon erwähnte unausweichbare Alternative, entweder die letztere, ohnehin unbegründete Behauptung aufzugeben, oder die schon gewonnenen Resultate fallen zu lassen. — Freilich soll die „freie Erhebung des Geistes“ jene Lücke überspringen, aus „dem Bruchstücke des Erkannten kühn sich die Idee des Ganzen zusammenfassen“; und der Verfasser steht nicht an, dies „Glauben“ zu nennen (S. 361.). Wir wollen über den Ausdruck nicht streiten. Jedenfalls kann jedoch Glauben im Munde eines Philosophen nur bezeichnen das Resultat eines Schlusses, dessen Prämissen zwar nicht zum Abschluß einer apodiktischen Conclusion berechtigen, während sie doch hin-

reichende Gültigkeit haben, um von der Wahrheit des Resultats überhaupt sich zu überzeugen, — kurz das Ergebniß eines Wahrscheinlichkeitsschlusses, und zwar, zufolge der vom Verfasser stets gebrauchten Analogie von Dichter und Gedicht, oder geistigen Werkmeister und Werk, eines Wahrscheinlichkeitsschlusses nach dem Princip der Analogie. „Du verstehst ein Gedicht ohne den Dichter zu kennen. So plastisch ist dies Gedicht, so plastisch die Welt. Willst du dich aber darauf beschränken? Gerade diese Vollendung haben beide nur vom Geiste empfangen, der sie schuf. Das Gedicht gibt dir ein Bild des Dichtergeistes, die Welt ein Bild Gottes." — Aber selbst dieser philosophische „Glaube", dieser Schluß der Analogie, auf das Unbedingte erstreckt, wie hier geschehen ist, setzt er nicht zugleich auch die Unbedingtheit der Kategorien voraus?

Indem sich hierin nun die leitenden Hauptideen jenes Werkes ergeben haben, scheinen wir berechtigt, das Endurtheil über dasselbe dahin auszusprechen, daß in ihm uns kein anderes Princip begegne, als zu dem auch wir uns bekannt haben, daß jedoch, abgesehen von dem sonstigen Verdienste seiner kritisch polemischen Ausführungen und dem Richtigen, Gesunden und Fruchtbaren der ganzen Grundidee, dennoch dieselbe weder mit entschiedener Klarheit und Vollständigkeit zum Bewußtsein gebracht worden sei, noch in systematisch wissenschaftlicher Ausführung sich hinreichend begründet zu haben scheine. Ob nämlich das Princip der Bewegung, wie Trendelenburg es will, zureiche oder das richtige sei, um das erkenntnißtheoretische Problem der Einheit von Denken und Sein zu lösen, darüber dürfen wir auf den andern Theil unserer Kritik jenes Werkes in der oben (S. 19.) angeführten Abhandlung verweisen. —

9.

Wir selbst können nunmehr desto entschiedener unsern eignen Standpunkt von den beiden bezeichneten Extremen eines absoluten Wissens und einer gottentfremdenden Empirie abgränzen. Was es heiße, die Idee Gottes im Denken zu entwickeln, wie ferner dies Denken in Bezug auf Gott sich zum anschauenden, vorstellenden Bewußtsein u. s. w. verhalte, dies wird im Folgenden (§§. 65 ff. u. 71.) ausführlich zu zeigen sein: hierher gehört die Nachweisung, wie die Idee Gottes selber nothwendig aus dem Wissen und Denken des Weltbegriffes entspringe. Dieser Begriff, der des „Universum" — wie die Ontologie ihn metaphysisch durchgearbeitet hat, ist das Gegebene, die uns bekannte Größe, aus welcher wir auf den Urgrund, als den zunächst noch unbekannten, aber als nothwendiges Complement und Erklärungsgrund für jenen unabweisbaren Begriff zurückschließen müssen, und so entwickeln wir die Idee Gottes im Denken, indem aus ihr die Weltthatsache Begründung und Erklärung findet; und je reicher wir die letztere erkennen, je erschöpfender wir deren Beziehungen unter einander verknüpfen (weshalb die Ontologie das Vorausgehende sein muß einer speculativen Theologie), desto sicherer und vollständiger werden wir uns der Tiefe jener Idee bewußt. Zugleich ist dies der natürlichste und älteste Kanon für die Erkennbarkeit Gottes, und nur insofern behaupten wir ihn als einen neuen oder wieder erneuerten zu besitzen, als er formell sich gereinigt hat von den Irrthümern und Vermischungen, mit denen er sich bisher verwickelt zeigte, materiell aber sich durchführen und zu einer erschöpfenden Wissenschaft von der Idee Gottes ausbreiten soll. Endlich ist durch dasselbe zunächst über die weiteren metaphysischen Bestimmungen jener Idee noch nichts präjudicirt; es ist nur eine allgemeine heuristische Maxime für ihre Erkennt-

niß ausgesprochen. Was das Wesen Gottes, wie sein Verhältniß zum Universum zu denken sei, ob pantheistisch oder nicht pantheistisch, kann ja erst überhaupt ausgemacht werden in Folge der hierauf gegründeten Untersuchung.

Dies daher ist die Gränze unsrer speculativen Berechtigung, innerhalb deren allein wir uns sicher bewegen können, wenn das an sich seiende Wesen Gottes erkannt werden soll. Wir weisen daher ebenso sehr es zurück, Gott aus der „reinen Idee" im sogenannt „reinen Denken" erkennen zu können, als ihn im Begriff des Universums aufgehen zu lassen; beides jedoch, dem Scheine nach diametral entgegengesetzt, ergiebt sich aus gleich anzuführenden Gründen als nahe verwandt, sogar in gegenseitigem Uebergehen begriffen. An sich selbst nämlich enthält die „reine" Idee des Absoluten nur die Verneinung aller endlichen Bestimmungen, und ein „reines" Denken derselben, als bloße Analyse dieses Begriffes des Unbedingten, vermag gleichfalls nur negative Bestimmungen an ihm aufzuweisen, wie wir dies an den Prädicaten des deistischen Gottesbegriffes hinreichend gesehen haben. Oder wenn sie mehr als dies, ein Positives, enthalten soll, so bieten sich auf diesem Wege nur die Weltbestimmungen dar, zum Collectivbegriffe der Einheit erhoben: das Absolute wird ganz von selbst zum ens realissimum der Welt, zur bloßen Einheit des Universums, weshalb wir den deistischen Gottesbegriff so häufig in den pantheistischen haben umschlagen sehen.

Indem sich uns aber am Denken des Universums und der Einheit desselben die Nothwendigkeit ergiebt, über beide hinaus zum absoluten Urgrunde desselben aufzusteigen, werden jene Weltbestimmungen dadurch zu Prämissen eines auf das Wesen Gottes zurückschließenden Erkennens gemacht, in welchem eben darum das Denken nicht wähnt — denn in seinem Erkenntnißprincipe liegt keine Berechtigung dazu —

jenes Wesen in seinem Begriffe erschöpfen zu können; es müßte ihm denn aus pantheistischer Besinnungslosigkeit einfallen, sein Denken Gottes für das eigene Gottes von sich selbst zu halten, — sondern nur nach dem Maaße und in dem Umfange, als die Welterkenntniß ihm offen steht, findet es in dieser die Grundlage zu einem speculativen Gotteserkennen, hierin aber die völlig sichere; und wenn Trendelenburg bloß diese besonnene Selbstbegränzung meinte, mit der wir eines nur theilweisen Welterkennens uns bewußt sein müssen, so wären wir mit ihm einverstanden. Mag daher im Wesen Gottes immerhin ein uns Verborgenes bleiben, welches in andern uns unzugänglichen Schöpfungssphären in anderer Weise sich offenbart, — wie denn selbst Spinosa ausdrücklich anerkennt, daß der Attribute Gottes unendliche sind: dennoch, wie weit wir auch nur in uns selbst und durch die uns zugängliche Welt ihn erkennen, so reicht dies aus zur überschwänglichsten Gewißheit über sein Grundwesen und seine aus diesem Grundwesen hervorgehenden Beziehungen zur Welt, woran sich die „eigenschaftlichen" Bestimmungen Gottes ergeben werden. Er hat genug seines Geistes hineingedichtet in unsere Welt, um mit der vollen Zuversicht des Erkennens Vertrauen zu ihm zu fassen; auch die uns verborgenen Werke könnten nur denselben Geist uns zeigen in größerem Reichthum und Herrlichkeit.

Dieser einfache, durch das Wesen und die ganze Entwicklung des denkenden Erkennens selbst gebotene, und auch in allen Irrgängen philosophischen Wissens eigentlich gemeinte Begriff einer speculativen Gotteserkenntniß berichtigt nun von selbst den Irrthum der beiden Gegensätze, zwischen denen bisher fast ausschließlich die im Wechsel herrschenden Systeme sich getheilt haben: entweder, wie von Hegel und seinen gesammten Vorgängern geschehen, bei dem Vorsatze und Principe, Gott aus der „reinen Idee" erkennen zu wollen,

immer wieder zu bloßen in's Absolute erhobenen Weltbegriffen hinabzugleiten, aus deren Verschiedenheit, wie die Ontologie kritisch nachgewiesen, die verschiedenen Formen des Pantheismus hervorgegangen sind; — oder, wenn durch eine besonnenere Erkenntnißtheorie die Halbheit und Verworrenheit jener sich selbst mißverstehenden Voraussetzungen aufgedeckt ist, dann zur trostlosen, die Erkenntniß entadelnden Bescheidenheit sich herunterzustimmen, daß Gottes Wesen überhaupt unerkennbar, nur in einer subjectiven Form des Gefühls oder des „Glaubens" uns zugänglich sei.

10.

Allem Bisherigen zufolge muß unsere Lehre daher den Beweis ihrer Nothwendigkeit in Bezug auf das zunächst vorausgehende (Hegel'sche) System in der doppelten Hinsicht führen: daß sie das Resultat desselben in seiner bestimmten Begränzung ebenso wahr behält, als sie es doch, zum höchsten und absoluten, d. h. zum Alles erklärenden Standpunkte gemacht, als ungenügend und falsch erweist. Mit Einem Worte: was im Hegel'schen Systeme, was nach dem gemeinsamen Principe aller ihm verwandten Lehren, Resultat und Abschluß war, davon muß nachgewiesen werden, daß es wieder ein neues Problem in sich enthalte.

Und hierbei ergiebt sich eben, daß jenes Resultat und jener Abschluß nur bis dahin reicht, den Begriff der Welt zu fassen, näher darin zugleich das Problem des Erkennens zu lösen, keineswegs jedoch jenen Begriff selber eigentlich zu erklären, in seiner Möglichkeit zu begründen. Die Natur ist auf jenem Standpunkte begriffen worden, als das, was sie ist, als die objective Vernunft, der erkennende Geist als die in sie hineintretende Subjectivität dieser Vernunft: beide sind begriffen worden in diesem ihrem Verhältnisse, das Daß dieser Wechselbeziehung ist erklärt, aber keineswegs

schon der eigentliche Realgrund derselben gefunden: mit Nichten ist erklärt, wie die Natur (das Universum) in allen ihren Bethätigungen diese immanente Vernünftigkeit zeigen, sich in ihren blinden Wirkungen dennoch einem bewußtvoll Absichtlichen gleichartig bewähren könne, indem „blinde" Vernunft, „objectiver" Begriff an sich selbst eben ein Räthsel, ein Problem, in sich schließt, als Absolutes und Höchstes gefaßt aber einen Widerspruch enthält. Ist aber dieser Begriff des Universums hiernach noch nicht erklärt, so hat auch das Problem des Erkennens, welches seine nächste Erklärung freilich in jenem Begriffe fand, die Erklärung in letzter Instanz gleichfalls erst von dem über jenen Begriff hinausliegenden Princip zu erwarten.

11.

So ist zwar nach Rückwärts, nach der Seite der ersten Frage, von der wir herkamen, die volle Lösung gefunden: Natur und erkennender Geist gehen darum unabläßig in einander ein, weil sie an sich oder nach dem in ihnen sich verwirklichenden Princip, nicht zwieträchtig oder entgegengesetzt, sondern Eins sind. Daß zugleich, aus dem Begriffe dieser Welteinheit im Weltgeiste, eine Philosophie der Natur und des endlichen Geistes hervorgehen könne, ist gleichfalls leicht zu ersehen, und wir müssen die vorausgehenden Systeme eben als vom Standpunkte einer solchen Weltwissenschaft aus entworfen erklären. —

Aber nach Oben hin, oder diese Lösung für sich selber betrachtet, liegt in ihr das neue Problem, welches bisher weder gründlich erwogen, noch viel weniger gelöst worden ist. Und Beides macht den Uebergang in den neuen Standpunkt und dessen Philosophie aus. Zugleich wird dadurch allein thatsächlich über den Schelling-Hegel'schen Standpunkt hinausgeschritten, indem nach dem oben angegebenen Kriterium

eines solchen Fortschreitens (§. 10.) das Resultat desselben ebenso bestätigt, als doch durch eine in ihm selber liegende Nothwendigkeit über sich hinweggeführt wird. — Jenes im Objectiven der Natur vernünftig wirksame, aber blindvernünftige Princip, welches uns der Erklärungsgrund wurde ihrer Einheit mit dem erkennenden Geiste, und welches daher als das in Beiden gemeinsam Gegenwärtige, in Bezug auf die Natur und den Geist, jedes für sich gefaßt, allerdings als ein relativ Absolutes gedacht werden mußte, nun deßhalb doch für das Absolute schlechthin, für Gott, zu halten, dies ist, auch formell betrachtet, eine übereilte, unberechtigte Schlußfolge. Die weitere Untersuchung schließt sich hier an, ob in diesem Begriffe des Absoluten nicht ebenso der Widerspruch einer ungenügenden Abstraction liege, wie wenn versucht worden, das Problem der Schöpfung aus dem Begriffe einer absoluten, in der Sphäre der Ausdehnung und des Denkens gleichmäßig sich verwirklichenden Substanz oder aus dem einer Weltseele zu lösen. Allerdings ist es auch hier der Geist, der sich unendlich objectivirt: indem er jedoch in seiner unmittelbaren Objectivität, in der Natur, an Nothwendigkeit und Bewußtlosigkeit gebunden sich zeigt, und so eben zur Natur, zum Blindoperirenden wird; ist hierbei die Frage gar nicht zu umgehen, wie und warum er in seiner Unmittelbarkeit das schlechthin sich Ungleiche und Unangemessene zu sein vermöge, was überhaupt ihm diesen seltsamen Gegensatz mit sich selber auferlege? Es müßte nach der wahren Schätzung vielmehr als das Erstaunenswertheste und Räthselhafteste erscheinen, wie der Geist, einmal als der Urgrund und das Wirksame in Allem erkannt, in seiner Unmittelbarkeit doch ins Bewußtlose und in Nothwendigkeit versenkt, somit seinem wahren Begriffe durchaus zuwider, als Natur gefunden zu werden vermöge.

Hierin nun müssen wir eine der bedeutungsvollsten Lücken

des Hegel'schen Systemes erkennen. Nachdem er die Idee, den an und für sich freien, sich selber unendliche Wirklichkeit gebenden Geist zum Grunde der Welt machte, nachdem er mit Entschiedenheit sich zu diesem Principe bekennt: fällt es ihm nicht ein, auch nur sich zu verwundern, wie dennoch das Nichtgeistige, Bewußtlose, bloß von Nothwendigkeit Getriebene wirklich sein, ja vom Standpunkte unserer Weltbetrachtung überwiegen könne vor allen Erscheinungen des eigentlichen Geistes, in dessen innerstes Wesen vielmehr jenes nächtliche Princip sich hineinzieht. Statt dessen thut er sich Genüge mit der völlig nur empirischen Behauptung: daß die Natur, weil eine solche existirt, eben nur als die Unmittelbarkeit der absoluten Idee zu denken sei; und gibt sich dabei der offenbaren Willkür und Ungereimtheit Preis, diese Unmittelbarkeit als den unaufgelösten Widerspruch, den Abfall der Idee von sich selbst, als die schlechthin ihr unangemessene Existenz zu bezeichnen. Gewiß kann die Natur vom Standpunkte jenes abstracten Princips nur also betrachtet werden; aber dadurch wird es gerade Problem, wie sie überhaupt existiren könne? Denn auf jeden Fall ist es der tiefste, die Idee des absoluten Geistes verletzendste Widerspruch, dies Absolute, Gott, in der Unmittelbarkeit der eignen Existenz als das schlechthin Unangemessene gegen sich selbst, als nur Blindwirkendes zu bezeichnen. Nach jener Prämisse ist die doppelte Folgerung gar nicht abzuweisen, theils: daß die unmittelbare (factische) Welt gar nicht die Wirklichkeit der absoluten reinen Idee sein könne, daß sie aber darum als nicht absolute sich verrathe, weil sie eine lediglich blindwirkende Natur zeigt; — theils: daß nicht bloß im absoluten Geiste, in der reinen Idee der Grund einer also beschaffenen factischen Welt liegen könne, daß hier noch andere vermittelnde Principien dazwischentreten (wie dies der weitere Verlauf unserer speculativen Theologie nachweisen wird).

Statt aller dieser nothwendig sich aufdrängenden Betrachtungen zeigt hier das Hegel'sche System eine unverträgliche Mischung von idealistischer Metaphysik und von blossem Empirismus. Wie von der Kühnheit seines eigenen Grundgedankens erschreckt, statt die Vertretung seiner Folgen wirklich auf sich zu nehmen, und durch die Evidenz desselben angeregt tiefer in ihn einzudringen, gleitet es von seiner Höhe herab und erlaubt sich ganz unmotivirte empirische Einschaltungen, wobei allerdings das Vorbedeutendste ist, daß der Widerspruch zwischen Princip und Gegebenem gar nicht verwischt werden soll, sondern wo es ausdrücklich als das Wesen des Letztern bezeichnet wird, der unmittelbare Widerspruch gegen die Idee zu sein, ohne daß im Geringsten erklärt würde, wie gerade in der Unmittelbarkeit ein solches „Wesen" möglich sei?

Aber nicht bloß gegen Hegel richtet sich dies Bedenken, dem vielmehr noch das Verdienst zukommen könnte, es in seinem Systeme bis zum Bewußtsein und Ausdruck jenes Widerspruchs gebracht zu haben, sondern gegen alle bisherige idealistische Welterklärung. Wollt ihr den Idealismus vollenden, soll euch der Geist Grund alles Wirklichen sein: wohlan, so habt ihr vor allen Dingen zu erklären, wie sein Gegensatz, ein Natürliches, überhaupt nur möglich sei? Die Betrachtung läßt sich gar nicht zurückdrängen, daß für ein idealistisches System — und keine Philosophie, ja selbst die besonnen empirische Forschung nicht mehr, kann sich der idealistischen Richtung entschlagen — nicht die Existenz des creatürlichen Geistes, vielmehr die Existenz eines Nichtgeistigen, einer in massenhafter Unendlichkeit sich ausdehnenden, in Getrenntheit und Ausschließung bestehenden, bewußtlosen Welt, das eigentlich Unerwartete und Räthselhafte sei. Der gewöhnliche Hegel'sche Satz: die Natur sei, als das Negative des Geistes, das nothwendig für seine

Selbstvermittelung ihm Vorauszusetzende, ist — auch von den speciellen Mängeln seiner Durchführung abgesehen, — für diese Frage darum völlig unausreichend, und lediglich dem Zugeständniß einer nicht weiter zu erklärenden, sondern eben nur hinzunehmenden Facticität der Natur gleich zu achten, weil es sich hierbei ja gerade darum handeln müßte, nachzuweisen, warum der Geist eine solche Vermittlung nöthig habe, warum es zu seiner Selbstvermittlung eines so ungeheuern Apparates bewußtloser Naturstufen bedürfe. — Möchten Einzelne geneigt sein, diese Frage für unbeantwortlich zu erklären vom menschlichen Standpunkte — eine Ausflucht, die Hegel ausdrücklich nicht zu Gute kommt; — wollen wir einräumen, daß allerdings noch ein langer Weg sei von den eben vernommenen Hegel'schen Resultaten bis zur Lösung dieses Problems: nur so viel muß man zugeben, daß die Fortbildung der gegenwärtigen Speculation geradezu erfordere; wenigstens der Frage selbst in ihrer Bestimmtheit sich bewußt zu werden; sei es auch nur, um die Lücken unserer bisherigen Metaphysik aufzudecken, und ihre gänzliche Ohnmacht, das eigentlich Wirkliche zu erklären; sie zum Geständniß zu zwingen, daß sie, die sich vollendet wähnte, in den ersten noch unsichern Anfängen der Orientirung, in dem ersten Feststellen der Fragen und Principien begriffen sei. Hierin denkt nun gerade unsere Metaphysik einzugreifen; und sie kann sich um so weniger diesen Aufgaben entziehen, je mehr sie sich bewußt ist, schon in ihrem ersten Theil, der Ontologie, das idealistische Princip weiter geführt zu haben, als dies in Hegels Logik geschehen ist.

Anmerkung. Eine durchgeführte Kritik der ganzen Hegel'schen Lehre von jenen Prämissen aus gibt unsere „Charakteristik der neuern Philosophie" (2. Aufl. 1841. S. 924 ff.), auf welche wir deßhalb hier verweisen. Aber selbst äußerlich sichtbar wird dieser Mangel des Systemes in der auch sonst

schon zur Sprache gekommenen Lücke zwischen der Logik und der Naturphilosophie, welche Kluft eben unsere speculative Theologie, als die der Logik entsprechende, erweiterte und vollendete Metaphysik, auszufüllen bestimmt ist, in Folge deren wir freilich den Hegel'schen Begriff der Natur selber zu einem andern, wesentlich modificirten, werden sehen. — Die bezeichnete Lücke der Hegel'schen Lehre tritt nun auch in formeller Hinsicht an der völlig ungenügenden dialektischen Ausführung jenes Ueberganges vom Logischen zur Naturphilosophie deutlich genug hervor. Wir wählen dafür die letzte ausgeführteste Darstellung derselben (in der dritten Ausg. der Encykl. der phil. Wissenschaften: „die Idee" §. 213—244., wo es höchst lehrreich ist, die später dazu gekommenen Veränderungen und Zusätze mit der frühern Darstellung in der ersten Ausgabe zu vergleichen). Es zeigt sich darin das eigene Bewußtsein von der Härte und Gewaltsamkeit jenes ungeheuern Gedankensprunges, vom Begriffe der absoluten, ihrem Gegenstande immanenten Methode, in welche die Logik ausläuft, „als die Seele und den Begriff ihres Inhalts" (Encykl. erste Aug. §. 189.), — wodurch der Unterschied von Form oder Methode und Inhalt, in der zum Fürsichsein erhobenen Idee eben von selbst verschwunden sei (§. 190.), kurz von diesen lediglich erkenntnißtheoretischen Betrachtungen unmittelbar überzugehen zum Begriffe der Natur, als der unendlichen Wirklichkeit der „speculativen" — weil für sich gewordenen — Idee, welche „nun in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihres ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee, als ihren Widerschein, — sich als Natur frei aus sich zu entlassen" (§. 191.). Diese letztere Wendung, welche durchaus keine gründlichere Exposition enthält, als welche schon der Schluß der Wissenschaft der Logik (Th. III. S.

399. 400. ältere Ausg.) darbot, worin der Übergang in die Naturphilosophie doch nur „angedeutet" werden sollte, ist abermals wörtlich beibehalten in den letzten Ausgaben der Encyklopädie (§. 244.). Nur dies Neue, für den Charakter des Systems Bedeutungsvolle ist hinzugekommen, wodurch, wie es scheint, das Unverständliche und Willkürliche jenes ganz unvermittelten Ueberganges in einigem Grade gemildert oder mindestens der Vorstellung näher geführt werden sollte mittels eines Begriffes, der, an sich dem subjectiven Geiste angehörig, doch zugleich irgendwie in realschöpferischem Sinne gedeutet werden kann: durch den Begriff des Anschauens. Nachdem nämlich der Begriff der Methode und Wissenschaft darin culminirt, daß in ihr die seiende Idee zum Fürsichsein gelangen, zum Begriffe ihrer selbst werden soll (§. 243.), wird sogleich hinzugefügt, die Idee, welche für sich ist, sei nach dieser Einheit mit sich betrachtet, Anschauen: die anschauende Idee aber sei Natur, weil sie (§. 244.) „als Anschauen in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt ist." — Mit dieser Wendung scheint zugleich der ältere Schelling-sche Gedanke benutzt zu werden, nach welchem die Natur, das Universum, das unendliche Anschauen der absoluten Identität genannt und so z. B. das Licht als inneres, die Schwere als äußeres Anschauen der Natur bezeichnet wird*). Somit würde das Hervorgehen der Natur als theoretischer Act eines anschauenden Auseinandertretens der absoluten Idee in ihre unendlichen Gegensätze zu denken sein, die sie eben deßhalb „frei aus sich zu entlassen" vermag, weil sie darin zugleich doch „ihrer absoluten Wahrheit" und „Einheit" sicher bleibt: die Schöpfung wäre die ewige That dieser

*) Schellings Zeitschr. f. specul. Physik II. 2. §. 63. Zusatz S. 47.

Selbstanschauung der Idee in dem Andern, das sie doch selbst ist; — ein freilich ganz abstract und lückenhaft bleibender, jeder bestimmten Begreiflichkeit sich entziehender, eben deßhalb aber vielleicht, nach der gewöhnlichen Täuschung, für tiefsinnig oder erhaben gehaltener Schöpfungsbegriff. — Hiermit stimmt überein der Schluß des ganzen Systemes (§. 577.), wo in merkwürdiger Verbindung abermals der (erkenntnißtheoretische) Begriff der Wissenschaft, der Philosophie, als der zur Vollendung des Selbsterkennens erhobenen, sich als alles Sein wissenden Vernunft, unmittelbar verknüpft wird mit dem (realschöpferischen) „Sichentzweien", „Sich-Urtheilen" derselben in Geist und in Natur, als in die beiden Erscheinungsweisen und Extreme, aus deren Unmittelbarkeit die absolute Idee sich, erkennend in ihnen (in der Wissenschaft), ewig mit sich zusammenschließt. Alles schöpferische Hervorbringen wäre daher, in Bestätigung dessen, was wir so eben aus dem Schlusse der Logik vernommen, lediglich anzusehen, als der theoretische Proceß des im unendlichen Selbstanschauen sich verwirklichenden absoluten Begriffes, der Alles ist, und der solchergestalt der höhern theoretischen That, dem eigentlichen Ziele des ganzen Weltprocesses vorarbeitet, sich zugleich in jener unendlichen Unmittelbarkeit als das Eine, bei sich Bleibende, zu wissen, d. h. zur Philosophie zu werden. So allein ist das Schwankende, Zweifelhafte und Abgerissene in jenem Schlusse der Logik mit den übrigen Hauptgedanken des Systemes in Zusammenhang und zu Verständniß zu bringen. Aber auch damit wird nur das Rhapsodische und Lückenhafte, das abstract und eben deßhalb unklar Bleibende dieser gesammten Weltansicht völlig ans Licht getrieben. Zuerst ist nicht zu übersehen, daß jener Begriff eines (weltschöpferischen) Anschauens als Grundbestimmung der absoluten Idee, als abschließende logische Kategorie für dieselbe — worin doch geradehin die

Haupteinsicht für alles Folgende, der treibende Pulsschlag jeder weitern Bewegung des Systems bis zu seinem Abschlusse im Begriff der Wissenschaft oder der Philosophie enthalten sein sollte, im vorhergehenden dialektischen Zusammenhange der Logik jeder Begründung entbehrt, ja überhaupt auch keiner der vorher abgehandelten Kategorieen, als specifisch von ihr verschiedener (wovon der Grund sogleich sich ergeben wird), auch nur von Ferne eingereiht oder angelehnt werden könnte. Nur in Form beiläufiger Nebenerläuterung, um einen an sich abstracten Gedanken der Vorstellung näher zu bringen, wird (in einer Anmerkung zu §. 244. S. 206.) dem Begriffe der absoluten Idee, als der Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen u. s. w. in dem Sinne, daß in ihr alle Gegensätze und Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität, enthalten seien, als dieses Allunterscheidende der Gegensätze, an denen der Verstand, wie bei einem Letzten und Unüberwindlichen, stehen bleibt, „nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist sei:" indem sie ferner jedoch dieses Verständige und Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit hinweg-, und in die eigene Einheit zurückführt; sei diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden zu denken; — „sie ist das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern;" dasselbe, was später sogleich (§. 215.), ohne Zweifel ungleich schärfer und klarer, so wie begriffsmäßiger für diesen Zusammenhang, weil in abstracterer Haltung bleibend, „übergreifende Subjectivität," unendliches „Denken" genannt wird. —

Wesentlicher jedoch ist es, auch abgesehen von dieser gänzlichen wissenschaftlichen Ungenugsamkeit, deren das Hegel'sche System gerade in seinen Hauptbegriffen sich schuldig macht,

— die allgemeine Einsicht über den tiefer liegenden Grund dieses Mangels zu erzeugen, der in dem ganzen Charakter dieses Philosophirens liegt, nie über das bloß Allgemeine, Unpersönliche der Begriffsbestimmungen sich hinauszuwagen. Auf wahrhaft begreifliche Weise vermag man nur dem persönliche Subjecte, nicht dem Neutrum einer unendlich übergreifenden „Subjectivität," wirkliches Anschauen, noch dazu „Anschauung seiner selbst im Andern" beizulegen. Soll diese Bezeichnung daher mehr enthalten, als eine sehr fern liegende Analogie, einen lediglich symbolischen Ausdruck, um die behauptete ewige Urtheilung der absoluten Idee, in welcher sie dennoch die sich Eine bleibt, der „Vorstellung," der sinnbildenden Phantasie näher zu bringen; soll in der That, worauf es am Schlusse der Logik doch abgesehen ist, objectiv und philosophisch damit Etwas erklärt und begriffen sein von dem Urgrunde der Dinge und der Art seines Schaffens: so liegt darin die größte Selbsttäuschung, welcher je eine Philosophie sich hingegeben hat. Jener absoluten Idee, jener unendlich processirenden Weltmacht, als der Einen, in Allem gegenwärtigen Allgemeinheit, konnte solchergestalt wohl allgemeine Subjectivität, unpersönliche Vernünftigkeit, in gewissem, doch uneigentlichem Sinne auch Denken, d. h. objective Selbstauswirkung in dem Systeme der Kategorieen, zugeschrieben werden, — in welchem unendlich sich urtheilenden Realdenken nach diesem Systeme eigentlich die That der Schöpfung besteht, welche nur im menschlichen Subjecte, und im subjectiv logischen Denken desselben zu sich selbst, zum Denken des Denkens gelangt: — nicht aber kann in irgend einem Sinne Selbstanschauung, die That eines persönlichen Sichfassens zum Selbst und im Selbst, ihr beigelegt werden, ohne die willkürlichste und sinnlosefte Hypothese zu begehen. Und hiermit verräth sich von Neuem das Grundgebrechen der bis-

heutigen Philosophie, das in Hegels System den Gipfel des Mißbrauchs gefunden hat, wiewohl es, durch lange Gewöhnung geläufig und unverfänglich geworden, auch jetzt noch von den Gegnern, wie von den Anhängern desselben, um die Wette gehandhabt wird: wir meinen den „unkritischen" Gebrauch von Begriffen, — wie Denken, Freiheit, Subjectivität, Selbstbestimmung, hier sogar „Selbstanschauen," — welche, nur von Persönlichem prädicirt, Sinn und Verständlichkeit erhalten können, in einer Sphäre metaphysischer Abstractionen oder bewußtloser Realitäten aber angewandt, bloß mit mystischer Halbheit und Scheinklarheit täuschen können, oder geradezu Widersprüche in sich schließen*). — Auch Schelling in seinen früheren Schriften ist nicht freizusprechen von dieser mißbräuchlichen Uebertragung geistiger Begriffe ins Abstracte; dennoch zeigt sich von Anfang her in seiner Lehre der umgekehrte Trieb, welcher sich in fortgesetzten Steigerungen immer bestimmter Luft gemacht hat, das Persönliche zum höchsten Erklärungsprincipe zu machen, nicht die allgemeine Subjectivität, sondern das göttliche Subject, nicht den *frei* sich entlassenden *Begriff* — wo „Freiheit" abermals nur in allegorisch-vergleichungsweiser Rede, nicht in eigentlichem und begreiflichem Sinne gebraucht sein kann — sondern den schöpferischen *Willens*trieb jenes ewigen Subjectes; überhaupt dem Aberglauben an die Realität jener Begriffsallgemeinheiten entscheidend entgegenzutreten. Merkwürdig ist jedoch, und durchaus ein Beweis, wie schwer die

*) Wir rechnen dazu auch die Bezeichnung Gottes als des „*allgemeinen Ich*," welche man neuerdings aufgebracht hat, um, ohne das Abstracte gründlich abzuthun, sich doch mit dem Analogen einer *Persönlichkeit Gottes* auszustatten; oder wie man ähnliche, als tiefsinnig anklingende Halbbegriffe, jetzt sich gestattet, bei denen Niemand etwas klar Begreifliches denkt, noch denken kann.

Schulweisheit den deutsch philosophischen Köpfen abzugewöhnen ist, daß er nach *dieser* Richtung hin, in welcher er auch nach seinen letzten Erklärungen das eigentlich Epochemachende seiner Philosophie erblickt, in Betreff der metaphysischen und theologischen Probleme so gut als gar keine Nachfolge gefunden hat. Der Begriff nämlich, der aus den beiden letzten Philosophieen resultirt, der *objectiven* Vernunft, des zunächst zur Natur verwirklichten, und aus dieser seiner Unmittelbarkeit erst zu sich selbst sich vermittelnden Geistes, dieser Begriff ist, wie wir schon gezeigt haben, eben darum Problem, Aufgabe, ein nach seiner Möglichkeit tiefer zu Erklärendes, nicht selbst letztes, für sich begreifliches Erklärungsprincip: er gibt Antrieb und richtigen Einschritt für eine darauf zu gründende, jenes Räthsel, — welches, weil es als *gegebenes*, als Weltthatsache vorliegt, somit schlechterdings gelöst werden muß, — lösende Wissenschaft, die speculative Theologie, zu welcher wir die bestimmtesten Bildungsansätze nicht bei Hegel, für dessen Standpunkt *diese* Fragen vielmehr jenseitig bleiben, wohl aber in Schellings Abhandlung über die Freiheit gegeben finden.

12.

Das Resultat alles Bisherigen ist dahin auszusprechen, daß, wie nach dem gewöhnlichen Schlusse des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes das Endliche der Welt für sich keine Wahrheit und kein Bestehen hat, sondern mit Nothwendigkeit in ein *Absolutes* als dessen Grund zurückgreift, nach der am Schlusse der Erkenntnißlehre resultirenden analogen Wendung, gleicherweise von der Endlichkeit des Subjectiven wie des Objectiven (des Geistes und der Natur), als zugleich dennoch in einander bezogener und wesensgleicher, übergegangen werden muß zum *Sein* des absoluten Grundes derselben, und zwar nicht nur in Betreff ihrer *Existenz*,

sondern ihrer Wechselbeziehung: demnach mit der dreifachen Aufgabe, in deren vollständiger Lösung der Inhalt der Metaphysik besteht:

I. Das Endliche, als selbst nicht durch sich Seiendes, setzt in sich die Gegenwart eines Absoluten, allbedingend Unbedingten überhaupt; letzteres als nothwendig-existirendes, aber nach seiner Beschaffenheit als schlechthin noch unbestimmtes gedacht. Von dem Begriffe des Wirklichen ist der Begriff eines Urwirklichen schlechthin unabtrennlich: eine Gedankenwendung, vergleichbar der des ontologischen Beweises.

II. Dies Endliche ferner ist als unbestimmbar mannigfaches (Summe unbestimmt vieler Einzelheiten) gegeben. Wir bezeichnen es in dieser Rücksicht als „unendlich Endliches," übrigens dadurch unbestimmt lassend, ob wirklich in ihm ein quantitatives und qualitatives Realunendliche enthalten sei, — was da weiterer Gegenstand der Untersuchung sein muß — sondern mit jenem Worte nur auf das unbestimmbar Mannigfaltige des Gegebenen hinweisend. Die weitere ontologische Durcharbeitung zeigt nun, daß eine solche Mannigfaltigkeit selbst nur sein kann, indem sie zu Einem — zum All, Universum — zusammenstimmt. Das unendlich Endliche ist daher vielmehr aufgehoben (aufgenommen) in die durchdringende Einheit, welche ein wahrhaft Herausgesondertes, bloß an sich, nicht zugleich für Anderes Seiendes in ihm gar nicht zuläßt. Das unendlich Endliche ist nur als das Eine Universum denkbar. — Der letztere Begriff ist daher weder bloß gegeben, noch rein ideell, sondern die an der Beschaffenheit des Gegebenen selbst gefundene Wahrheit desselben.

Hiernach ist aber auch der absolute, vorhin nach seiner Beschaffenheit unbestimmt gelassene (I.) Grund desselben gleicherweise nur als der schlechthin Eine zu denken: es ist

nur Ein allbedingend-Unbedingtes, setzend aus seiner Einheit die Einheit des unendlich Endlichen. Hierdurch erst wird der Widerspruch gelöst: wie das gegebene unendlich Endliche ebenso gegebener Weise dennoch Eins (All, Universum) sein könne. Die Einheit des unendlich Endlichen ist selber nur denkbar als ununterbrochener Effect und Abbild jener schöpferischen Ureinheit. Das allbedingend-Unbedingte ist daher nicht nur Eines, sondern selbst darin das Unendliche, ferner zugleich damit die schöpferische Einheit eines Unendlichen; eine Gedankenwendung, analog der des kosmologischen Beweises. — Demungeachtet wird dadurch der Widerspruch: wie Unendliches zugleich Eins sein könne, aus dem Begriffe des endlich Bedingten in den des Unbedingten hineinverlegt, das nicht minder nur als Beides zugleich gedacht werden kann. Wir müssen daher auch für Letzteres noch weiter einen Begriff suchen, in dem jener Widerspruch gelöst wird; abermals jedoch nicht auf dem Wege der bloßen Begriffsdialectik, durch Analyse jener beiden vorerst noch widerstreitenden Begriffe (was ein leeres, lediglich „scholastisches" Beginnen sein würde): sondern auf den Grund und durch den Antrieb des ursprünglich Gegebenen selber. Die Weltthatsache muß es sein, die, wie sie dem Denken den ersten nothwendigen Impuls gab, über sie selbst zur Einheit des Unbedingten aufzusteigen, so auch es in den Stand setzt, jenen Rest des Widerspruches im höchsten Begriffe zu lösen. Und dies ergibt sich sofort aus der tiefern Erwägung der in jener Thatsache des Universums selbst enthaltenen Bedingungen.

III. Dies unendlich Endliche nämlich, in die allgemeine Einheit eingeordnet, — welche Welteinheit ebenso an dem Collectiv-Einzelnen sich bewährt, wie sie selbst ihrerseits nur Product jener schöpferischen Ureinheit zu sein vermag, — kann daher nur dadurch als solches gedacht werden, daß

Jedes in dem Andern, ihm Zugeordneten, ideell gegenwärtig, hineingeschaut, bewußt vorgesehen wäre in dem Acte seines Schaffens selbst. Der Begriff des innerlichen Bezogenseins, der ideellen Gegenwart des Einen im Andern daher, der sich zuerst im Verhältnisse des Subjectiven und Objectiven ergab (7. u. ff.), und dort das Problem löste, wie beide im Acte des Erkennens wirklich in einander einzugehen vermöchten, ist vielmehr als ein universaler, von jedem Weltendlichen für jedes geltender, zu fassen. Jedes ist (in diesem ganz allgemeinern Sinne) ideell gegenwärtig in jedem Andern, der Wirklichkeit nach jedoch geschieden.

Diese neue Wendung des Weltproblems findet abermals durch eine Reihe von Steigerungen ihre Erledigung nur im Begriffe des allbedingend-Unbedingten, als des selbstbewußten Geistes, der nicht nur schöpferisch, sondern dies Thun mit Wissen durchdringend, die Unendlichkeit der Welt somit in der Einheit eines ideellen Welturbildes zusammenfassend, zu denken ist. In diesen Begriff, als den, welcher die Weltthatsache allein vollgenügend zu erklären im Stande, endet die Ontologie und übergibt ihn der speculativen Theologie: ein Gedankenabschluß, der dem Resultate des teleologischen Beweises entspricht.

Wie aber alle drei Beweise als nur Einer sich zeigen; so sind sie doch bloß die Einleitung in die Wissenschaft von Gott. Daß der wirkliche Einschritt aber bisher unerreicht geblieben, zum Mindesten nicht allwegsam geworden ist, davon ist der Grund darin zu suchen, daß sie in der bisherigen Ausführung nur Begriffsbeweise geblieben sind, ein Fortrücken des Denkens in Abstractionen. Ebenso könnte es uns in der speculativen Theologie ergehen zu müssen scheinen, — wo zudem das Gegebene, eben um es genügend zu erklären, überschritten, in seinen Grund zurückgegangen werden muß, — wenn wir bloß in Begriffen, nicht an Rea-

litäten fortschreiten würden. Der Grund ist jedoch seinem Wesen nach ebenso ein dem Begründeten jenseitiger, als ein an ihm unablässig sich bewährender, zugleich in sich und in seinem Andern. Daher je tiefer wir des letzteren Wesen (hier das der Weltwirklichkeit) erforschen, desto sicherer und evidenter lesen wir darin die Natur des Urgrundes: je strenger wir uns nur an jenes, als das zu Erklärende, binden, desto gewisser muß daran hindurchleuchten, was es allein zu erklären vermag. Ohne darum in jenem festen Fuß zu fassen und daran aufzusteigen, wären unsere Speculationen von Gott nicht minder nur scholastisch, wie etwa die des Mittelalters und der ältern dogmatischen Philosophen es gewesen sind, oder sie müßten sich begnügen mit einer nach diesem oder jenem Principe sich abschließenden pantheistischen Weltvergötterung welche darin besteht, das selber zu Erklärende zum Letzten und Unbedingten schlechthin zu erheben.

Anmerkung. Die Metaphysik überhaupt — bestimmter die speculative Theologie — kann daher auch bezeichnet werden als der durchgeführte Beweis von dem Dasein und (was davon unabtrennlich) von dem Wesen Gottes. Der Weltbegriff und seinem ganzen Umfange bietet die Prämissen dafür, in die verschiedenen sogenannten Schulbeweise für das Dasein Gottes, welche man seit Hegel mit Recht als Momente Eines Beweises zu behandeln angefangen, haben nur die verschiedenen Seiten in diesem Weltbegriffe zur Prämisse gemacht: zuerst der kosmologische den Begriff der Endlichkeit überhaupt, der teleologische den Begriff des durch Zwecksetzung und innere Wechselbeziehung verknüpften Weltganzen, während der ontologische (den Schelling und Hegel mit Recht als den ersten bezeichnet haben, da er die Grundlage alles solchen Beweisens und der Urquell aller Gotteserkenntniß ist) einfach aus der Immanenz der Idee des Absoluten im (endlichen) Bewußtsein und

Denken auf die Realität derselben schließt. Der moralische Beweis endlich, welcher durch Kant von den übrigen abgesondert und für sich selbst zum einzig geltenden erhoben worden ist, kann dennoch gleichfalls nur als Moment und im Zusammenhange mit den übrigen gedacht werden. Er ist der Gipfel und höchste Lichtpunkt des teleologischen; und so faßt ihn auch Kant; aber dabei ist abzusehen von der Form, welche er ihm in der Kritik der praktischen Vernunft gegeben hat, indem Gott darin lediglich als der äußerliche Vermittler zwischen der Würdigkeit des Menschen zur Glückseligkeit und zwischen der wirklich verliehenen Glückseligkeit betrachtet wird. Wir haben vielmehr die Form des Beweises kennen zu lernen, zu der sich Kant am Schlusse seiner Kritik der Urtheilskraft in der „Ethikologie" erhoben hat*).

Der letzte Zweck der Welt kann nicht in der Natur liegen; er kann nur in einem vernünftigen Wesen, im Menschen gefunden werden. Aber dieser ist sich bewußt, den eignen ihm immanenten Zweck, die innere Vollkommenheit, nur in der Moralität des Willens finden zu können. Dies erzeugt den Begriff einer „moralischen Teleologie", die weit hinausführt über alles physisch Teleologische, wiewohl beide Begriffe und die darauf gestützte Beweisart vom allgemeinen Begriffe des Zweckes in der Welt abhangen. Zugleich sind jedoch die moralischen Gesetze „von der eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben." Daher kann „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden." (A. a. O. S. 423.)

In dieser letzten, eben ausgehobenen Wendung finden

---

*) Kritik der Urtheilskraft, 2. Aufl. S. 410 ff.

wir nun das Tiefe und Bedeutungsvolle des ganzen Gedankens. Die Moralität der Gesinnung, die schlechthin geforderte sittliche Vollkommenheit des Willens zeigt sich eben damit als „Zweck ohne alle Bedingung", als etwas schlechthin Unbedingtes im Menschen und für den menschlichen Geist. Das sittliche Gebot verschmäht jedes äußere Motiv; es lockt und schreckt nicht durch Hinweisung auf äußern Vortheil oder Nachtheil, und dennoch fordert es schlechthin allgemeingültig die absolute Unterwerfung unter sich. Hiermit verräth es, von durchaus überendlicher, unbedingter, göttlicher Natur in uns zu sein, denn es unterwirft sich schlechthin und hebt in seiner Selbstständigkeit auf, was das höchste Endliche im Menschen ist, seinen Willen in den auf die Persönlichkeit gerichteten Zwecken. Müssen wir jedoch ferner erkennen, daß unsern Willen jenem absoluten Gebote angemessen zu machen, ihn der Vollkommenheit desselben gleich zu setzen, aus eigener Kraft lediglich ein stetes Streben bleibt, daß wir durch uns selbst die Endlichkeit desselben nicht abstreifen können; sind wir uns bewußt, daß wir nicht durch uns selbst, sondern erst ergriffen von einer über uns selbst uns steigernden Macht der Begeisterung, im göttlichen Enthusiasmus, unwillkührlich und doch auf das Freieste uns fühlend, jenes wahrhaft nicht mehr Endliche vollbringen; können wir zuletzt in unserm Selbstbewußtsein aufs Entschiedenste unterscheiden den Zustand jener lediglich aus uns selbst stammenden Willensthätigkeit, die nur ein endloses und mühevolles Streben nach Vollkommenheit in uns erzeugt, von dieser höhern uns überschattenden Macht, — unsern Geist von den Bethätigungen eines absoluten Geistes in uns: so ist nothwendig zu schließen, daß jenes Unbedingt-Gute und jener schlechthin uns ergreifende Wille des Guten nicht bloß in uns, sondern als Grundbestimmung des Unbedingten selber, als Wesen des göttlichen Geistes zu setzen sei. Dieser

von selbst sich ergebende Rückschluß von der Weltthatsache eines unbedingt Guten in uns auf das an sich Gute in Gott, ist der Kern des moralischen Beweises; dies eigentlich meinte Kant, wenn er von der Erhabenheit sprach, welche in der **Thatsache** von der Unbedingtheit des moralischen Gebotes liegt. Die weiter daran gereihte Folgerung desselben, daß bei dem notorischen Mißverhältnisse zwischen Jugend und Glückseligkeit in der empirischen Welt Gott als ausgleichende Macht zwischen beiden gedacht werden müsse, — dieser Gedanke erscheint, der Einfachheit und Erhabenheit jener Idee gegenüber, so sehr als Beiläufiges, daß er, gleich einer Nebensache, ganz von ihr abgesondert werden kann, um jene in ihrem ursprünglichen Glanze wiederherzustellen.

Aber aus völlig gleichem Grunde kann alles Unbedingte in unserm Geiste, überhaupt demnach der Inhalt der Ideen zur Prämisse eines Rückschlusses werden auf das Wesen des Absoluten, denn jedes dieser Gebiete enthält eine Bewährung des absoluten Geistes innerhalb des endlichen, und man könnte sich in diesem Sinne zu der ausdrücklichen Form eines intellectuellen, ästhetischen, religiösen Beweises für das Dasein Gottes erheben. Die Idee eines unbedingt Wahren, die Thatsache einer Vernunfterkenntniß in uns, des Vermögens „ewige Wahrheiten" zu denken, ist schon von jeher in diesem Sinne gedeutet worden: die ewigen Wahrheiten, deren unser Bewußtsein schlechthin vor aller Sinnenerkenntniß voraus fähig ist, können ihren Ursprung nur haben in einem absoluten Geiste und Denken: so ist von Platon an gefolgert worden, ja dies ist die eigentliche Grundlage alles Idealismus, und wenn man dies Princip besonders behandeln und entwickeln wollte, könnte es als ein intellectueller Beweis für Gottes Dasein bezeichnet werden. Aber dieselbe Erscheinung des absoluten Geistes im endlichen auf viel unmittelbarere und unverkennbarere Weise bietet die Idee des

Schönen in der Gestalt des Naturschönen, wie der künstlerischen Thätigkeit. Die überwältigende Anerkennung eines Schönen über alles sinnlich Gefällige oder Mißfallende hinaus, an dem zugleich das rechte und getroffene Muster (das Urbildliche) des Gegenstandes in unmittelbarer Erscheinung erblickt wird, — dasselbe also, was zugleich die Idee des Wahren in ihm ist — zeigt in unserm Geiste ein Ewiges und zwar nicht auf abstracte, sondern auf durchaus concrete Weise gegenwärtig, es zeigt eine tiefliegende Beziehung unsers Bewußtseins auf die Urbildlichkeit der Dinge, welche im künstlerischen Schaffen zur Thätigkeit gesteigert, als jener Urbildlichkeit nachschaffendes Princip hervortritt durch gestaltende Phantasie. Diese Thatsache aber, worin wieder der Einschlag des Unendlichen in das Endliche sich zeigt, indem jenem unwillkührlichen Schaffen des künstlerischen Genius mit naiver Sicherheit gelingt, was der intensivsten subjectiven Reflexion, was jeder menschlich endlichen Beabsichtigung unerreichbar bleibt, bietet eine so offenbare abbildliche Analogie mit der ursprünglichen schöpferischen Thätigkeit, aus der die Dinge ursprünglich hervorgegangen sind und durch die sie in ihrem wahrhaften (urbildlichen) Bestande fortdauern, daß auch hier, in allem Diesem, die Prämisse eines ästhetischen Beweises gegeben sein könnte. Aber endlich — wenn ein Heiliges im Menschen uns begegnet, ein Friede und eine Beseligung, die durchaus nicht irdischen Ursprungs ist und die von unserm Bewußtsein mit keiner Freude verwechselt werden kann, welche aus endlichen Genüssen oder Beziehungen hervorgeht — so specifisch und erhaben über jedes irdische Verhältniß tritt sie in unserm Geiste hervor: so verräth sich darin von Neuem, und wiederum auf eigenthümliche Weise, die Gegenwart jenes Unbedingten in uns. Es wäre abermals die Veranlassung, auf der Thatsache der Religion und der religiösen Beseligung, deren unser Gemüth empfänglich

ist, einen Schluß zu gründen auf das Wesen des Unbedingten, welches sie in uns hervorbringt. Jacobi sagte: weil Gott den Menschen theomorphisirte, kann der Mensch Gott nur anthropomorphistisch fassen. Wir sagen bestimmter und mit schärferer Bezeichnung des eigentlichen Verhältnisses: Weil der Geist des Menschen theomorphisirt wird von Gott, sind wir berechtigt von diesem Theomorphischen in uns zurückzuschließen auf die ursprüngliche Morphe des göttlichen Wesens. Auch der Geist des Menschen, auch die hohen und vorbedeutenden Erscheinungen, welche er darbietet, gehören zum Begriffe des Universums und werden so heuristische Erkenntnißstufen für die Idee Gottes, deren Gesammtheit auszubeuten die Aufgabe der speculativen Theologie ist.

13.

Und so ist der Gang der speculativen Theologie einleitend vollständig gerechtfertigt, ebenso zugleich historisch angeknüpft an das Gesammtresultat der bisherigen philosophischen Bildung. Die erste gar nicht zu umgehende Frage war die: ob das Erkennen des Wesens der Welt mächtig sei, ob es sich solchergestalt, da das einzel Unendliche seinem Blicke verschwindet, zum Begriffe des All in seinen Grund- und Umrissen erheben könne? Die erste Frage löst die Erkenntnißlehre: diesen Begriff gewinnt der erste Theil der Metaphysik, die Ontologie, deren wesentlichen Inhalt wir im ersten Abschnitte unsers gegenwärtigen Werkes in gedrängter Kürze, ebenso theils berichtigt, theils erweitert dem Principe nach, zu recapituliren haben.

Der erste Theil wird daher enthalten müssen:

die Entwicklung der Idee Gottes aus dem Weltgriffe.

Dieser bietet jedoch, immer mehr sich vertiefend und in's

Concrete verarbeitet, eine dreifache Steigerung. Die Idee Gottes ist zu entwickeln:

1) aus dem Begriffe der Welt, als einer Summe von Endlichkeiten;
2) aus dem Begriffe der Welt, als des Systems specifischer Unterschiede (Universum);
3) aus dem Begriffe der Welt, als einer Stufenreihe von Mitteln und Zwecken.

Erster Theil.

Entwicklung der Idee Gottes aus dem Weltbegriffe.

I.

Die Welt, als Summe von Endlichkeiten.

14.

Die natürlichen, wie die geistigen Dinge fallen zunächst unter den gemeinsamen Begriff des *Endlichen*. Er ist der abstracteste, und hier der *erste* Anknüpfspunkt. Endlichsein heißt: den Grund seiner Existenz in einem Andern haben, nur *durch* Anderes sein. Somit *ist* nicht selbst, sondern *fordert* jedes derselben für sich seinen Grund. — Nun kann der Grund der Wirklichkeit *dieses* Endlichen zunächst gesucht werden in einem *andern* Endlichen, insofern es daher gedacht würde, als wirklich durch dies andere, müßte sich dieselbe Frage auch bei *diesem*, und so ins äußerlich Endlose fort, bei jedem Endlichen in dieser rückwärtsführenden Reihe, nach dem Grunde seiner Wirklichkeit erneuern. Der eigentliche Grund jedes, wie ihrer aller, wäre daher auf diesem Wege gar nicht zu erreichen; wir haben Nichts wahrhaft begründet, weil wir diesen Grund im endlos Einzelnen nach Rückwärts nur *suchen*.

Der Rückschritt der einzelnen Begründungen Eines Endlichen durch das andere ins *Endlose* ist aber zugleich schlechthin **widersprechend**. Wäre der Grund irgend eines

Wirklichen in irgend einem einzelnen, selbst endlichen, Wirklichen nach Rückwärts zu suchen, welches selber demnach irgend einmal wirklich zu sein angefangen haben müßte: dann vermöchte überhaupt Nichts wirklich zu sein. Die Wirklichkeit könnte noch nicht angefangen haben, falls ihr Urgrund und Quell in einer endlosen Reihe endlicher Begründungen am Anfange zu suchen wäre. So gewiß also überhaupt ein Endliches wirklich, ebenso gewiß ist der erste Grund (Urgrund) desselben kein in irgend einer Vergangenheit zu suchender, selbst endlicher oder vergänglicher, sondern ein uranfänglicher wie nicht vergehender, ewiger; demnach nicht vor und außer diesem oder irgend einem Endlichen zu denken, sondern als das in ihm Gegenwärtige, wahrhaft und allein Wirkliche.

Das Sein, als bloß endliches gedacht, ist demnach unwahr und widersprechend. Sein (Existenz), rein als solches, nöthigt, den Begriff des Endlichseins an ihm aufzuheben: das Sein ist ewig, oder das Ewige ist. Der Begriff Endlich-Sein hat sich aufgehoben an dem Widerspruche der Forderung, begründet zu werden, und doch in keinem Endlichen seinen (wahren) Grund finden zu können. Im Endlich-Sein ist nur das Ewige die Wahrheit, das wahrhaft Wirkliche.

Anmerkung. In Betreff der Kategorieenstufe, aus welcher wir den Anknüpfpunkt hier gewählt haben, braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß es die der Quantität ist, und daß das hier aufgestellte vorläufige Resultat der „zweiten Epoche" unserer Ontologie entspricht (vgl. §. 21 ff. S. 74 ff.). Indem das Endliche hier nur als Endliches, mit Fallenlassen aller quantitativen Unterschiede in ihm, gefaßt wird, wird es eben auf abstracteste Weise, als bloß quantitativ Unterschiedenes gedacht, während wir für den gegenwärtigen Zusammenhang uns überheben können in die einzelnen Kategorieen der Quantität und die Bestimmungen,

welche diese dem Begriffe des Endlichen ausdrücken, einzugehen. Da, wo es entscheidend wird, auf diese quantitativen Bestimmungen einzugehen, — bei der Nachweisung nämlich, wie die qualitativen Unterschiede sich nothwendig den ihnen angemessenen quantitativen Ausdruck geben — ist der hier fallengelassene Moment aufgenommen. Man vergl. im Folgenden §. 21.

15.

Hiermit ist der erste Schritt geschehen, um das Denken zu nöthigen, über die sinnlich-gegebene Unmittelbarkeit und die Sphäre bedingter Gründe hinauszugehen in das metaphysische Gebiet, oder vielmehr: der Anfang des Denkens (Begründens) ist selbst dieser erste Schritt, diese Nöthigung. Der Begriff (die Idee) von der Wirklichkeit des Urgrundes hat sich ergeben aus dem Begriffe des Wirklichen überhaupt, aber nicht solchergestalt, daß der Urgrund bloß die Negation des Endlichen sei, es aus sich heraus und sich gegenüberstelle; vielmehr ist in der eben dargelegten Folgerungsweise zugleich das Doppelte enthalten, theils daß das Endliche, als das in selbstständiger Existenz Unwahre und Unmögliche, als an sich selbst nicht vorhanden, sich inbegriffen und umfaßt zeigt im Ewigen: theils daß eben damit das Ewige, als der Urgrund, sich zugleich als in jenem gegenwärtig, mithin überhaupt als das einzig wahrhaft Seiende erweist.

Anmerkung. Bei den möglichen Bedenklichkeiten über das scheinbar Pantheistische der hier gegebenen Bestimmungen ist es für jetzt nicht nöthig sich aufzuhalten. Diese Sätze sind durchaus nur vorläufige, allgemein grundlegende, und in dieser Allgemeinheit weder pantheistisch noch nicht-pantheistisch zu nennen, indem zur Entscheidung über diese Frage ebenso das Wesen des Endlichen, wie des Unbedingten,

tiefer erforscht sein müßte. In Rücksicht beider Begriffe stehen wir aber hier gerade noch am Anfange der Untersuchung, und der Satz, mit dem der §. endet, ist völlig gleichbedeutend der popularen, aber gleichfalls an sich unbestimmten Wahrheit: daß die Welt, der Inbegriff des Endlichen, nur durch Gott geschaffen und fortdauernd im Dasein erhalten, existiren könne: in beiden Sätzen ist durchaus noch nicht den künftigen Bestimmungen vorgegriffen, was die Welt, das „Endliche" eigentlich sei, und wie die Gegenwart, die Allmacht Gottes in ihr sich bewähre? Wir haben indeß, durch Beispiele solchen Mißverstehens gewarnt, diese Erinnerung hier hinzugefügt, um für diese und alle folgenden Fälle die Unkundigen davon abzuhalten, aus einzelnen Sätzen oder noch nicht abgeschlossenen Resultaten eine Meinung über unsere Weltansicht sich zu bilden. — Uebrigens ist in Betreff unsers gleich anfänglichen Ablenkens von allen bloß pantheistischen Principien sogleich auf den folgenden §. zu verweisen.

16.

Aber das Ewige, in welchem alles Endliche begründet und bedingt ist, der Urgrund, hat eben damit seinerseits den Grund und die Bedingung des eigenen Daseins nicht in irgend einem Andern, — als wodurch es sofort selbst zum Endlichen herabgesunken und der Urgrund noch zu suchen wäre, — sondern in sich selbst. Wie es allbedingend ist für das Endliche, ist es das rechte Unbedingte an sich selbst, abgelöst und losgesprochen (absolutum) von aller Abhängigkeit durch irgend ein Anderes, nur aus sich, und schlechthin genugsam auf sich selbst ruhend: wie es in allem Endlichen das Wirkliche ist (§. 15.), so ist es zugleich schlechthin und ursprünglich das durch sich selber Wirkliche, Grund und Begründetes fallen bei ihm in absoluter Ununterscheidbarkeit zusammen: es ist zufolge des eigenen Begriffes als in jedem

Momente seines Daseins aus sich selbst sich hervorbringendes zu denken, ebenso, wie es, doch nicht zufolge des eigenen Begriffes, oder etwa um selbst Wirklichkeit daran zu haben, auch Anderes, das Endliche, in sich setzt. Vielmehr wie die erste Bestimmung an ihm: wirklich zu sein und aus sich wirklich — schlechthin Eins ist mit seinem Begriffe; so ist die andere Bestimmung: ein Endliches (Entstehend-Vergehendes) an sich zu haben, nicht auf diesen Begriff, sondern lediglich auf die Thatsache des Seins eines also Entstehend-Vergehenden gegründet: ein Verhältniß, welches man in seiner Allgemeinheit für alles Folgende fest im Auge zu behalten wohl thun wird.

Daraus ergiebt sich zunächst schon, daß die scheinbare Behendigkeit und Unverfänglichkeit, mit welcher man in der neuern Philosophie die Identität des Ewigen und Endlichen, als ein fast von selber sich verstehendes Axiom, behaupten zu können meinte, wodurch beinah die gesammte Speculation von pantheistischen Grundvoraussetzungen überfluthet worden, gleich im Beginne sich als falsch und widersprechend verräth, weil sie den Gegensatz, in welchem beide Begriffe ursprünglich auftreten und in dem sie allein Bestand haben, völlig bei Seite läßt und hinwegwirft. Das Endliche ist gegeben als entstehend-vergehendes; das Ewige muß gedacht werden als in sich ausschließend jedes Entstehen-Vergehen und jeden Wandel: in ihrer Ursprünglichkeit können beide daher so wenig als identisch, das Ewige zugleich als endlich, gesetzt werden, daß sie vielmehr zunächst als schlechthin entgegengesetzte zu denken sind, als zwei sich ausschließende Existenzweisen, deren Eine, die gegebene, die andere, nicht gegebene, freilich schlechthin fordert und für sich voraussetzt. Ihre Vermittlung ist daher gleichfalls als eine nothwendige gefordert; sie kann jedoch nur das Werk einer langen und ausdauernden Untersuchung sein,

deren Gesichtspunkt sogleich im Fundamente verfälscht würde, wenn auf eine so dreist zufahrende und tumultuarische Weise die Spitze derselben abgebrochen und die Identität des zunächst Sichausschließenden behauptet wird.

17.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich der erste metaphysische Satz: Absolutes ist, und ist das einzige (wahrhaft) Wirkliche; — und wie sich diese abstracteste Wahrheit späterhin auch innerlich bestimmen, erweitern und ausführen wird, sie kann doch an sich selbst nicht aufgehoben, der in ihr enthaltenen Grundevidenz nicht widersprochen werden, in welcher sich fundamentell alles metaphysische Denken vom nichtmetaphysischen unterscheidet (§. 15.).

Zugleich hat sich darin der speculative Gehalt des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes — schärfer: für das Dasein eines Absoluten überhaupt — ergeben, da hiermit noch nicht einmal der Begriff seiner Einheit (singularitas) desselben vollgültig erwiesen worden wäre. Es ist der Rückschluß a contingente ad absolutum, von der „Zufälligkeit der Welt," von dem Auchnichtseinkönnen, der Endlichkeit der unmittelbar-wirklichen Dinge, auf das Sein eines Durchsich- und unbedingt Wirklichen (absoluti quid) in ihnen. Dies ist schlechterdings die Gränze des aus dem Begriff des abstract Endlichen zu gewinnenden Beweises: was Kant in seiner Kritik des kosmologischen Beweises *) scharfsinnig und treffend durch die Nachweisung bezeichnete, daß, wenn dieser mehr leisten wolle, er in seinem weitern Fortgange mit dem ontologischen zusammenfalle. Er hebe zwar an von dem Zufälligen der Erfahrung, um sich zum Absolutnothwendigen zu erheben, — und insoweit läßt

*) Kritik der reinen Vernunft 5te Aufl. S. 632 ff. 637.

Kant ihm seine Geltung, indem er sogleich einen Vorzug dieser Beweisart vor der ontologischen darin findet, daß sie auf Empirischem, auf der Wirklichkeit fuße, und nicht hinter rein apriorischen Begriffen forsche: — da aber hernach doch der Begriff — die innere Natur und Beschaffenheit — dieses absolut nothwendigen Wesens zu bestimmen sei, so müsse der Beweis, da in ihm selber Nichts liege, um die innere Natur des absoluten Wesens zu bestimmen, zum ontologischen Begriffe eines allerrealsten Wesens seine Zuflucht nehmen. Damit beginne aber das Unberechtigte desselben, indem beide Begriffe, eines absoluten und eines allerrealsten Wesens, keinesweges zusammenfallen, mithin in jenem nicht zugleich auch dieser bewiesen sei; mit andern Worten: der Begriff eines Absoluten überhaupt schließe keinesweges unmittelbar den seiner Einzigkeit in sich, weil erst, wenn das Absolute als das allerrealste Wesen erwiesen worden, darin auch die Folgerung liege, daß es nur das Eine sei. Der kosmologische Beweis kann daher, — so aber entschieden auch im Kants Sinne, — nur als Theil und zwar als der abstracteste Anfang eines solchen Erweises angesehen werden, während die folgenden Beweise, eigentlicher noch der innere Fortgang der Metaphysik, jenen zu ergänzen, den von ihm zuerst gefundenen Begriff des Absoluten weiter zu bestimmen haben.

Anmerkung. Hierher, in den Bereich einer Einleitung in die speculative Theologie, fällt auch Hegels speculative Bearbeitung der ältern Schulbeweise für das Dasein Gottes, von denen auch ihm der kosmologische die erste Stelle einnimmt*) und die Bedeutung hat, das Denken zur Erhebung über die Zufälligkeit der weltlichen Dinge in die Ewigkeit und Unendlichkeit des allgemeinen Wesens zu nöthigen,

*) Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes; Hegels Werke II. Bd. S. 384 ff.

kurz die dialektische Selbstaufhebung des endlichen Seins in's Unendliche vor Augen zu legen (S. 389.). Die Argumentationsweise dabei ist kürzlich folgende: Das Sein des Endlichen, Sichaufhebenden, ist (deßhalb, weil es sich aufhebt) nicht sein eigenes Sein, vielmehr das seines Andern, in welches es sich aufhebt, des Unendlichen: so wie umgekehrt daher — wird fortgeschlossen — das Unendliche in sich selbst sich zum Endlichen vermittelt, welches in ihm nur ideell, als stets sich aufhebender Moment, zu sein vermag.

Hier kommt nun das Lückenhafte und Sprungweise dieser Folgerung, auf welcher übrigens das Fundament der ganzen Hegel'schen Lehre beruht, sehr deutlich zu Tage. — Das „Unendliche" zunächst ist hier noch der ganz unbestimmte Begriff eines Nicht-Endlichen, nicht sich ins Nichtsein Aufhebenden, sondern Beharrlichen in jenem, dem Wechselnden. Und so wäre damit zuerst nur der allerdings richtige, gewicht- wie resultatreiche Schluß gemacht: daß in dem entstehend-vergehenden Endlichen ein schlechthin Nichtvergehendes, eben um das Vergehen selbst nur möglich zu machen, gegenwärtig sein müsse. Alles Weitere jedoch über das Wesen jenes „Nicht-Endlichen" müßte, nach diesen Prämissen wenigstens, unentschieden gelassen werden. Freilich wissen wir, daß man den Begriff des „Beharrlichen im Wechsel" sogleich mit dem Prädicate des Absoluten zu beehren pflegt; hier aber zeigt sich der ungeheuere Sprung von jenem zu diesem, welcher im Folgenden noch deutlicher erhellen wird; zugleich aber auch das Tiefverwirrende und Profanirende jenes Verfahrens, die höchste, überall freilich dem Denken vorschwebende Idee sogleich an das Nächste zu verschwenden, was dem metaphysischen Denken bei dem ersten Schritte seines Aufsteigens über das Endliche begegnet.

Um Nichts probehaltiger wird jene Hegel'sche Argumentation, wenn wir umgekehrt ihren Gang vom Begriffe des

Absoluten zu dem des Endlichen herabwärts in's Auge fassen. Hier ist ebenso unerörtert geblieben, wie das Negative des Absoluten, das Endliche, Werdende, Wirklichkeitsmoment desselben sein könne, wie überhaupt ein ihm Entgegengesetztes, Nichtewiges, in ihm zu sein vermöge. Auch hier wird daher der Begriff, die dialektische Vermittlung jener Gegensätze völlig übersprungen, und beide unmittelbar als identisch gesetzt, weil factisch das Endliche „ins Unendliche sich aufhebt", d. h. weil im Endlichen ein Beharrliches sein muß; — als ob dies Beharrliche ohne Weiteres nun auch das Absolute wäre.

18.

Um die so eben gemachte Bemerkung in unsern wissenschaftlichen Zusammenhang einzureihen, so ergiebt sich: daß bis jetzt durchaus noch nichts mehr, als der Begriff eines Absoluten überhaupt (§. 17.), eines den Grund seiner selbst in sich habenden, somit ewigen Wirklichen gefunden ist, das da zugleich auch auf irgend eine (näher zu untersuchende) Art als der Grund eines Werdenden, mithin Endlichwirklichen, muß gedacht werden können.

Hier ist aber die fernere Betrachtung nicht auszuschließen, daß jener Begriff, nur bis zu diesem Punkte seiner Entwicklung gebracht, an sich die Möglichkeit einer Mehrheit von Absoluten solcher Art gar nicht ausschließe. Zwar hat man bisher allgemein den Beweis für das Dasein eines Unbedingten, mit dem Beweise für die Einheit desselben zusammenfließen lassen, in der an sich richtigen, aber dunkel gebliebenen Voraussetzung, daß im Begriffe des Absoluten, als Urgrundes, auch der Moment seiner Einheit, — des Urgrundes, als nur des Einen, — mitenthalten sein müsse; wofür der schlechteste Ausdruck übrigens der nicht selten gehörte wäre, daß die Annahme bloß Eines Absoluten hinreiche, um das Dasein endlicher Dinge daraus zu erklären.

Dennoch ist, was in jenem Uebergange von einem Absoluten überhaupt zum Begriffe der Einheit desselben bewußtlos und ungerechtfertigt blieb, hier zur ausdrücklichen Entwicklung zu bringen; ja die Anforderung, diese formelle Lücke auszufüllen, tritt gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte der Philosophie um so stärker hervor, jemehr es, einem andern, dem Herbart'schen Systeme gegenüber, darauf ankommt, den Begriff der Einheit dessen, was wahrhaft Grund seiner selbst zu heißen verdient, in seiner schärfsten und zwingendsten Fassung hervortreten zu lassen. Herbart nämlich, — indem er von den Widersprüchen im Gegebenen auf eine unbestimmte Mehrheit ursprünglicher einfacher Qualitäten zurückgeht, zugleich aber bei ihnen als dem nicht weiter für uns Begründbaren stehen bleibt, weil das Bemühen vergeblich sein würde, darüber hinaus nun noch nach einem höheren Grunde derselben zu forschen, — vertheilt solchergestalt den Begriff des Unbedingten an eine Mehrheit unbezogener einfacher Urqualitäten, welche nur deßhalb ein an sich Letztes sein sollen, weil der Antrieb, noch weiter nach deren Grunde zu fragen, ohne Erfolg bleiben müsse. Dieser Ansicht und Argumentationsweise entgegen, welche allerdings eine unbestimmte Mehrheit von (relativ für uns) Absolutheiten voraussetzt, ist der doppelte Beweis zu führen: theils, wie jene Mannigfaltigkeit einfacher Wesen nicht sein oder gedacht werden könne, ohne zugleich deren innere Beziehung auf einander zu denken, — daß nämlich, indem jedes ein Anderes, von jedem Unterschiedenes ist, diese gegenseitige Negation nicht sein könne, ohne zugleich einen wechselseitigen positiven Zusammenhang (irgendwelcher Art) nothwendig zu machen: — theils daß hierin auch die Nothwendigkeit gegeben sei, einen wahrhaft letzten, sie einenden Urgrund ihrer selbst und ihres Zusammenhangs vorauszusetzen, welcher eben

deßhalb seinem Begriffe nach als schlechthin nur Einer sich erweisen muß.

19.

Unsere Metaphysik tritt daher sogleich in das doppelte Verhältniß zwischen das Hegel'sche und Herbart'sche System, das sie jenem gegenüber das Unberechtigte und Unvermittelte des Uebergangs aufweist, das Endliche, als Werdendes, Sichaufhebendes, sogleich nun ins „Absolute" sich aufheben zu lassen. Vor solchen Sprüngen und Voreiligkeiten einer hergebrachten, pantheistischen Ueberlieferung weiß das Herbart'sche System sich sehr wol zu hüten, welches überhaupt in diesem ersten Einleiten und Stellen der methaphysischen Anfangsfragen mit behutsamer Gründlichkeit verfährt und dadurch ein festes Hauptresultat gewonnen hat, das mit Sicherheit in die Reihe der metaphysischen Entdeckungen eingetragen werden kann.

Feststeht nämlich, und es ist abermals hier mit voller Klarheit herauszuheben: daß die erste abstracteste Kategorie des „Endlichen" (die Dinge als werdende, entstehend-vergehende gefaßt) es durchaus nicht weiter bringt als zur Nöthigung, ein schlechthin Beharrendes in ihnen anzunehmen. Alles Nähere jedoch über das Wesen dieses Beharrenden muß das Denken von dieser Kategorie aus unentschieden lassen. Aber in ihr selbst liegt die Nothwendigkeit, sie tiefer und reicher zu bestimmen, und hiermit läßt sich auch die fernere Nothwendigkeit erweisen, über die Gränzen der Herbart'schen Bestimmungen hinauszugehen.

Anmerkung. In den Bereich dieser Untersuchung fällt der erste Theil unserer Ontologie, an dessen weitere Ausführung hier im Einzelnen zu erinnern ist. Er geht dem ersten Buche von Hegels Logik parallel, indem er denselben Kategorieenbereich umfaßt; aber er berichtigt den Inhalt des-

selben im vollständigen dialektischen Zusammenhange, indem er die erste Entstehung des Grundirrthums aufdeckt, das Endliche ohne Weiteres im Absoluten „sich aufheben zu lassen," dessen Folgen sich dann auf das ganze Hegel'sche System erstreckt haben. Der Ursprung desselben liegt in der falschen Stellung, welche Hegel der Kategorie des Werdens gegeben hat. Dagegen wird nun von uns gezeigt: daß „Werden," reines Werden, — dieser abstracte, aus der Thatsache veränderlicher Dinge entlehnte Begriff — für sich selbst ein völlig unmöglicher, in sich widersprechender Gedanke sei; nur ein Urbestimmtes, im eigenen Anderswerden Beharrendes, könne werden, d. h. an seiner beharrlichen Urbestimmtheit zugleich den Wechsel aufzeigen, wobei freilich das fernere Problem übrig bleibt, wie diese Thatsache des Wechsels und der Veränderung selbst zu erklären sei, welches Problem des Wechsels und der Veränderung selbst mit dem Begriffe der Beharrlichkeit zu vermitteln sei; — was die Ontologie ausdrücklich als Problem herauszuheben und ihrem dortigen Zusammenhange gemäß zu lösen nicht ermangelt. (Vgl. im Folgenden §. 23. u. 25.)

Nichts von dem Allem findet sich in Hegels Logik, sondern höchst unbedachtsam erhebt er jene Thatsache veränderlicher Dinge in den Begriff des reinen Werdens, und ohne zu ahnen, daß hierin ein Problem, im Begriffe des reinen (leeren) Werdens sogar der höchste Widerspruch enthalten sei, verfährt er ächt scholastisch mit ihr, indem er sie bloß analysirt und durch Substitution verwandter Begriffe einen vermeintlich dialektischen Fortschritt hervorbringt, eigentlich aber nur von der Stelle jenes Problems fortrückt und es so aus den Augen bringt, ohne es gelöst, nicht einmal berührt zu haben. Indem er als die Einheit von Sein und Nichts das Werden hervorgehen läßt, welches sodann im „Dasein" zur bestimmten Existenz sich zuspitzt: ist der

Begriff des „Bestimmten," des „Etwas" (Encyklopädie der phil. Wissenschaften §. 84—91.), zu welchem jener Begriff wiederum fortgeht, ein völlig leerer und formaler. Dies Etwas ist, nicht das Bestimmte, Existirende, sondern lediglich ein leerer, gleichgültiger Moment des eben so leeren Werdens; daher nur dieselbe petitio principii und derselbe Widerspruch in ihm wiederkehrt, dem wir schon im Begriffe des reinen Werdens begegneten. Ein leeres, ins Werden zerfließendes Etwas ist eben kein Etwas und kein Daseiendes. Dennoch ist Hegel genöthigt, diesen Begriff eben also, auf diese gedankenlos widersprechende Weise, festzuhalten, um des weitern dialektischen Fortgangs aus ihm sich versichern zu können; nur so kann dies „Etwas," als endliches und veränderliches, „sich unendlich in sein Anderes aufheben," so daß, „was in der That vorhanden ist," nur sein „unendliches Anderswerden" wäre. Das Etwas geht, solchergestalt sich selbst sein Anderes werdend, „nur mit sich selbst zusammen;" es stellt sich aus der eignen Negation wieder her als „Fürsichsein," — und wahrhafte Unendlichkeit (§. 92—95.); und hiermit, wird nun behauptet (S. 112.), ist das Endliche schlechthin aufgehoben, als Moment, Ideelles des Unendlichen nachgewiesen, und nur dies ist das „Affirmative" im Endlichen. Das Unendliche ist dies aus der Vernichtung des Endlichen, ewig sich Wiederherstellende, Affirmative.

Dies gäbe folgende Begriffsgleichungen, welche die Hohlheit und Bodenlosigkeit dieser Dialektik, die damit zum „Affirmativen" gelangt zu sein glaubt, auf's Deutlichste kund geben: das Affirmative wäre = der unendlichen Negativität und dem Sichselbstaufhebenden; das Unvergängliche = dem ewig Vergehenden; das unendlich Positive eben damit = dem unendlichen Anders-Werden und Nichts-sein, d. h. selber nur dem unendlichen Nichts. Nur dadurch jedoch vermag sich

Hegel die ungeheuere Willkür und Ungereimtheit dieser Begriffsfortschritte zu verbergen, indem er, nicht in Folge seines dialektischen Erweises, sondern als ungerechtfertigte Voraussetzung, nicht weniger, denn Alles jenem unendlich sich aufhebenden Endlichen stillschweigend unterlegt: das positiv Unendliche, Absolute selbst nämlich; — während er dennoch wiederum dies erst als Resultat aus dem sich selbst aufhebenden Endlichen hervorgezogen zu haben meint. Aus unendlicher Selbstaufhebung ist und resultirt in alle Ewigkeit Nichts, wenn man nicht voraussetzungsweise das positiv Unendliche mit hinzubringt oder jenem unterlegt. Es ist der alte längst nachgewiesene Zirkel des ganzen Hegel'schen Systems in den engsten Raum zusammengedrängt, daß es die Realität der absoluten Idee, die sich ihm dennoch erst als Resultat ergeben soll, doch auch unbewußter Weise voraussetzen muß, um jenen Beweis nur antreten zu können.

20.

Es ist belehrend, mit dem Resultate der eben vernommenen Kritik unser eigenes Verfahren zu vergleichen. Indem die Begriffe des reinen Werdens, der Selbstaufhebung des Etwas in sein Anderes u. s. w. als widersprechend aufgewiesen werden, indem sich ergibt, daß nur an einem beharrenden Realen jener Wandel vorgehen kann, so daß nicht das Beharrende dieses Wandels (wie Hegel es gefaßt hat), sondern ein Beharrliches innerhalb (und troß) alles Wandels der hier resultirende Begriff ist: so könnte es zulässig erscheinen, — ein weiterer Versuch von hier aus voreilig zum Unbedingten aufzusteigen — dies Beharrliche in allem Wandel für das Absolute zu halten, das Reale, Substante im entstehend-vergehenden Endlichen; — und näher betrachtet ist dies eigentlich Hegels Meinung mit den oben gegebenen Bestimmungen. Dennoch scheitert auch dieser Versuch;

denn es wird sich zeigen, daß auch dieser Begriff des Absoluten sich aufhebt, daß wir überhaupt noch gar nicht in die Sphäre des wahrhaft Unbedingten eingetreten sind. Vielmehr hat sich der Begriff des Endlichen selbst nur gesteigert oder vertieft, indem wir in ihm ein Doppeltes unterscheiden müssen: ein Beharrendes und ein Verfließendes, eine vergängliche und eine unvergängliche Seite. Allerdings konnte die Speculation versucht werden, — und die Systeme, welche dieser Versuchung unterlagen, sind eben dadurch zu pantheistischen geworden, — in dem Begriffe jenes Urbeharrenden das Abbsolute schon realisirt zu erblicken; die Dialektik der nächsten Kategorie wird jedoch diesen Irrthum abweisen, und gleich so bei seinem Ausgangspunkte den Pantheismus widerlegen.

Es zeigt sich daher polemisch, wie in positiver Ausführung, wie unzeitig oder oberflächlich, in eigenster Wortbedeutung, es ist, von der „Selbstaufhebung des Endlichen," wie man unbedachtsam es genannt hat, d. h. von dem Wechsel und Wandel an ihm, sofort nun zum „Unendlichen," Absoluten aufsteigen, und dies zu dem in ihm sich setzend-aufhebenden zu machen. Vielmehr ist zu allernächst im Endlichen selbst der Begriff eines Beharrenden festzuhalten und für die weitere Untersuchung zu bewahren; dies ist das erste über die Unmittelbarkeit des „Endlichen" hinausliegende Reale, welches von hier aus die Grundlage der weitern Untersuchung werden muß.

Erst vom Begriffe des qualitativ Urbestimmten aus, und dessen wechselseitiger Negation mit seinem ebenso urbeharrenden Andern, die dann zugleich in die wechselseitige unendliche Beziehung, in das Eins im Andern, umschlägt, ist, wie sich zeigen wird, zum „Absoluten aufzusteigen," welches nun gleich ursprünglich nicht als die unendlich negative, im Setzen aufhebende Macht, sondern auf positive Weise, als

schöpferischerhaltendes Princip eingeführt wird, und einer Region angehört, zu welcher jene Scheinvernichtung, deren Realität eine gründliche Philosophie vielmehr widerlegt, gar nicht hinanreicht. Das Diabolisch-Negative, die zerstörende „Ironie" des Schöpfers gegen sein Geschöpf, welche ein schwerer Irrthum der neuern Speculation dem göttlichen Wesen aufgedrungen hat, zeigt sich vielmehr als der seichteste aller Begriffe, als Product einer sehr übereilten Folgerung, und mit dem Verschwinden dieses Wahnbegriffes dürfte auch in den weitern Fortgang der Metaphysik ein neuer Geist gebracht sein. Wenn, auch vom höchsten Standpunkte der Metaphysik, behauptet werden muß, daß das (wahrhaft) Geschaffene in keinem Sinne vergehen, Gottes Wille in ihm nie zurückgenommen werden kann, nicht daher das Beharrliche im Werden, sondern die Erscheinung eines Entstehens und Vergehens das eigentliche metaphysische Problem ist: so wird der Begriff creatürlicher Substanz als Fundament dieser Metaphysik, auch in allen Theilen der Philosophie eine Umgestaltung herbeiführen; welche sich allein dem Principe der christlichen Weltansicht gewachsen zeigt. Nur hier kann der Begriff eines schöpferischen Gottes und einer Creatur (eines ewig Beabsichtigten und Gewollten) im Ernst Wahrheit erhalten, welcher, wie sich versteht, nicht darum wahr ist, weil er mit dem Christlichen übereinstimmt, sondern weil er allein sich für das Weltproblem ausreichend erweist. Diesen Anfang einer christlichen Philosophie können wir aber erst in Leibnitz erkennen, und auch er ist seitdem ohne eigentlichen Nachfolger und Förderer in seinen metaphysischen Principien geblieben, vielmehr hat sich späterhin die Metaphysik in ihren eigentlich herrschenden Vertretern stärker als je in der Oberflächlichkeit des Gegentheils verhärtet. Es ist nicht ein einzelner Begriff, der diesen Bann aufhebt; es ist eine von hier aus umgebildete Metaphysik.

II.

Die Welt als System specifischer Unterschiede (Universum).

21.

Aber das Endliche (Einzelne) ist nicht, wie wir es bisher betrachteten, ein bloß Endliches, Summe innerlich ununterschiedener Endlichkeiten, welche lediglich quantitativ bestimmt, d. h. ebenso äußerlich begränzt gegen einander, wie innerlich ununterscheidbar wären, sondern es ist damit zugleich ein qualitativ Bestimmtes, innerlich unterschiedenes, eine Reihe von qualitativen Diesheiten. Nur so, von Quantität zu Qualität, fortschreitend, wie die Ontologie (gegen Hegel) gezeigt hat, ist der Uebergang ein dialektischer. In den quantitativen Formen jener äußern Begränzung, ebenso jenes Wechsels und Werdens, ist nur ein Qualitatives gegenwärtig, welches, diesem eigenen qualitativen Unterschiede gemäß, sich darin seinen quantitativen Ausdruck gibt.

Dies in seinen einzelnen Ergebnissen aus der Ontologie hier aufzunehmende Resultat ist von weitgreifendsten Folgen für unsere gesammte Weltansicht. Es ist deßhalb noch näher darauf einzugehen. Alles dies ist nur zu denken als Quantitatives überhaupt, näher dann bestimmt nach den einzelnen Kategorieen der Quantität: als Zählbares, zu Be-

messendes, endlich als specifisches Quantum extensiver und intensiver Größe (als räumlich- und zeitlich-bestimmtes — Zeit hier im weitesten Sinne als Dauer gedacht). — Aber um es überhaupt als Quantitatives, sodann in solcher quantitativen Bestimmtheit denken zu können, zeigt sich die Kategorie der Qualität als das eigentlich Bestimmende darin gegenwärtig. Quantität überhaupt und bestimmte Quantität sind Nichts für sich selbst, sondern nur der Ausdruck, die „Form," welche die Inhaltsbestimmtheit sich selber gibt. Alles Dies (Wirkliche) muß ein qualitativ Bestimmtes sein, um quantitative Bestimmtheit an sich tragen zu können. Dies Verhältniß ist das durchgreifende, welches auch in den concreten Kategorieen (wie der von Wesen und Form, Ganzem und seinen Theilen, Einheit und ihre Totalität, Seele und Leib) seine Anwendung findet. Alle Quantität setzt überhaupt die Qualität, als das sie selbst Bestimmende, voraus; deßhalb ist aber umgekehrt keine Qualität denkbar, ohne daß sie ihren (den durch sie selbst gesetzten) quantitativen Ausdruck bei sich führe. Daraus geht, in nächster Folge, der allgemeine Satz hervor: Alles Wirkliche, — das Absolute, wie das Endliche — ist nur als zeitlich- (dauernd-) räumliches zu denken: — das Absolute, als Zeit und Raum unendlich erfüllend, allgegenwärtig in allem Dauernden und Räumlichen (nach Aristoteles: οὐρανός, Inbegriff alles Zeitlich-Räumlichen); — das Endliche, als begränzt Zeitlich-Räumliches, wo jedoch am Absoluten, wie am Endlichen, das Quantitative nichts Besonderes und Eigenes, sondern nur der unmittelbare Ausdruck und die Folge der qualitativen Realität oder Macht derselben ist. (Die Wichtigkeit dieses Satzes wird sich bis in die Lehre von den Eigenschaften Gottes hinein bewähren, indem die Begriffe der Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. völlig undenkbare, ja wider-

sprechende bleiben, so lange nicht auch in Gott die quantitativen Bestimmungen der Dauer und der Räumlichkeit als fundamentale angenommen werden.)

22.

Die Qualität bestimmt das Dies nicht bloß als äußerlich begränztes, quantitativ Unterschiedenes von allem andern Dies, sondern als innerlich begränztes, unterschiedenes durch inhaltvolle Bestimmtheit. Der Unterschied unter den Diesen ist hier zuerst wirklich gedacht; in der Quantität war er nur noch als äußere Begränzung festgehalten (§. 21.). Qualität ist auf den Inhalt gegründeter, wirklicher, Unterschied, wobei übrigens im Denken gar nicht Rücksicht genommen wird auf die Existenz oder Nichtexistenz („Realität" oder „Nichtrealität") dieser qualitativen Unterschiede, Begriffe, die selbst bei Hegel (vergl. Ontologie S. 131.) in einander geflossen sind. Qualität ist die Denkbestimmung: daß das Dies (gleichviel ob seiend oder nichtseiend) nicht bloß quantitative, sondern zugleich qualitative Bestimmtheit, Inhalt an sich tragen müsse. Realität ist die einem solchen quantitativ-qualitativen Inhalte zugleich beigelegte Wirklichkeit, während das bloß qualirende Denken darauf gerichtet ist, gewisse „Eigenschaften" beizulegen oder abzusprechen demjenigen, was auch als ein bloß mögliches oder selbst unmögliches gedacht, darum nicht aufhört, ein Dies zu sein, d. h. bestimmte Qualität zu haben. —

Das quantitativ-qualitative Dies ist zuerst oder für sich gefaßt, einfache, unbezogene Bestimmtheit, einzelne Qualität in reiner Verhältnißlosigkeit zu allem andern Dies; oder falls es in der That in ein Verhältniß zu den Andern gebracht wird, wird dies als etwas Aeußerliches oder Zufälliges angesehen, nicht als eine nothwendige, vom Wesen und Begriffe jeder Bestimmtheit selbst unabtrennliche

Beziehung. (Ein Beispiel dieses „undialektischen," den Uebergang in die folgende Kategorie ausdrücklich abhaltenden Denkens ist das Herbart'sche System, welches die Beziehung unter den „einfachen Wesen" nur als eine ihnen äußerliche, als ein bloßes „Zusammen" betrachtet.) Jedes einzeln oder für sich gefaßte Bestimmte ist eben damit das nur sich selbst Gleiche, mit sich Uebereinstimmende und auf sich selbst sich Beziehende; als erster Grundsatz alles denkenden Bestimmens gefaßt (vgl. §. 23.): Satz der Identität oder Position; von allgemeingültiger, oder nur „formeller" Bedeutung, weil er lediglich den Anfang, die erste und ärmste aller Gedankenbestimmungen ausdrückt.

Sodann aber ist die einfache Bestimmtheit nur dadurch als diese gedacht, daß sie ebenso durch ihr qualitatives Diessein von jedem Andern sich abgränzt, wie dies sich schon im Begriffe des quantitativen Dies ergeben hat (§. 21.). Das sich selbst gleiche Bestimmte ist eben damit ungleich allem Andern. Diese nothwendige, vom Begriffe der Bestimmtheit unabtrennliche Beziehung auf anderes, ebenso nur bestimmtes Dies macht die Bestimmtheit zur Eigenthümlichkeit*). Sie ist dasselbe, was Bestimmtheit, nur mit dem ausdrücklich daran hervortretenden Bewußtsein, daß jedes Dies, durch die ihm eigene Bestimmtheit, ein qualitativ begränztes sein müsse — überhaupt gegen Anderes: („überhaupt" — sagen wir, noch nicht gegen sein Anderes, was die wohl davon zu sondernden Kategorieen des „Unterschiedes" und des „Gegensatzes" erzeugt; §. 23.). Eigenthümlichkeit drückt daher aus die Bestimmt-

*) Was mit weniger treffender Wahl des Wortes die Ontologie (§. 75—76.) bisher als „Beschaffenheit" bezeichnete, wie richtiger der innere Wechsel der Bestimmtheit des Dies am Andern benannt wird (§. 23. 25.).

heit, durch welche das Dies von jedem möglichen andern Dies abgeschieden, auf sich begränzt ist. Hiermit ist es

Drittens innere, qualitative Schranke, — qualitative (nicht mehr bloß quantitative) Endlichkeit: — einer der Hauptbegriffe bisheriger Untersuchung. Es ist so „bestimmt" und darum — gegen möglich Anderes gehalten — so „geeignet." Es könnte aber eben deßhalb auch nicht, oder statt dessen ganz ein Anderes sein, denn es wird hier lediglich abgeschlossen in seiner Eigenthümlichkeit, Unbezogenheit gefaßt. (Es ist dasselbe, was unter den Kategorien der Wirklichkeit das „Zufällige" heißt.) — So ist die nächste Bestimmung an ihm

a) Verneinung gegen Anderes zu sein. Qualitativ Endlichsein heißt Nichtsein dessen, was das Andere ist, ebenso Sein dessen, was das Andere nun nicht zu sein vermag. (Spinosa's Satz: omnis determinatio est negatio hat nur Sinn und — relative — Wahrheit aus dem Gesichtspunkte dieser Kategorie: daß jedoch in jedem qualitativ (real) Endlichen indirect zugleich die affirmatio für alles Uebrige liegt, wird eben der weitere Fortgang zeigen.)

b) Aber ebenso ist das Endliche Verneinung gegen sich selbst; denn es ist nur als in sich unselbstständiges und ungenugsames dies Endliche. Es steht, als qualitativ Begränztes, Anderm entgegen und ist nur in dieser, sich von ihm abgränzenden Beziehung zu dem Andern, das, was es ist. Aber eben um dieser unmittelbaren Bezogenheit willen hebt es sein Insichbestehen (den Schein, als wenn es selbstständig wäre) immer wieder auf. Der Begriff des Endlichen besteht demnach eben darin, sich selbst zu verneinen, — sich zu setzen, als begränztes, als Dies-und-kein-Anderes, eben dadurch jedoch über diese Gränze unmittelbar hinauszuweisen, und sich als das schlechthin Abhängige von dem zu verrathen, was als das Begränzende und

Bestimmende für dasselbe und alles andere Endliche gedacht werden muß. Das Endliche in der Gestalt, wie wir es bisher erkannt haben, ist gar kein letzter und für sich standhaltender Begriff; sondern eine ihm fremde Macht (ein Nicht-endliches) wirkt in ihm hindurch. An ihm hat das Nichts ebenso Theil, wie das Sein, die Negation, wie die Position; es hat für sich gar keine Wahrheit, sondern ist nur der Effect eines Höheren, in ihm Hindurchscheinenden. (Was dies Höhere, Nichtendliche sei, ist eben zu untersuchen; es ist zunächst noch ein unbekannter Begriff, das, in welches das Endliche — so weit wir es erkannt haben — sich aufhebt, oder was das wahrhaft Seiende in ihm ist. Dies Nichtendliche jedoch sofort schon für das Absolute oder Gott zu halten — in gewöhnlich pantheistischer, auch Hegelscher Weise, wäre eine der größten Uebereilungen. Wir widerlegen diese Meinung freilich dadurch noch nicht positiv, indem wir zum guten Theil die Irrthümer schon beleuchtet haben, die jener hergebrachten „Selbstaufhebung des Endlichen ins Absolute" zu Grunde liegen: — wir zeigen vorher nur von hier aus das Uebereilte und Unberechtigte einer solchen Folgerung. (Vgl. §. 19. Anmerkung und §. 20.) Ebenso wäre es möglich, daß sich jener unbestimmte Begriff eines Höhern, Nichtendlichen bei der weitern Untersuchung selbst in die doppelte Unterscheidung auflöste, ein Ewiges, Urbeharrliches im Endlichen, ein System endlicher Substantialitäten setzen zu müssen, aus deren Zusammenfassung und Einheit erst zum wahren Begriffe des Nichtendlichen, Absoluten aufgestiegen werden könnte.

23.

Zunächst ist als eigentliches Resultat am Begriffe des Endlichen die Verneinung zurückgeblieben. Es verhält sich verneinend ebenso gegen das Andere — jedes ist

schlechthin ungleich allem Andern — wie gegen sich selbst — es hat keinen Bestand in sich selbst.

Jenes erste Verhältniß der Verneinung gegen Anderes ist zuerst als Unterschied zu fassen. Jedes Bestimmte ist überhaupt damit unterschieden von allem Andern; als zweiter Grundsatz alles denkenden Bestimmens gefaßt (vgl. §. 22.): Satz des Unterschiedes oder der Identität des Nichtzuunterscheidenden bei Leibnitz. Dieser Begriff des Unterschiedes ist jedoch an sich selbst ein abstracter: jedes Endliche ist überhaupt bloß verschieden von allem Andern, weil es eben nur nicht das Andere ist. Dieser Begriff des Unterschiedes ist ebenso sehr keiner, ein verblaßter, bedeutungsloser. Er muß sich daher zugleich verengen und zusammenziehen

zweitens zum Begriff des specifischen Unterschiedes oder des Gegensatzes. Das Endliche ist nur dadurch qualitativ bestimmt, daß es nicht überhaupt bloß allem Andern ungleich, von ihm unterschieden, sondern daß es einem bestimmten Andern entgegengesetzt ist: jedes hat nicht bloß ein Anderes, sondern sein Anderes sich gegenüber, mit welchem es im wechselbestimmenden Gegensatze der Ergänzung (oder Ausgleichung) steht. Jedes specifisch Unterschiedene ist Theil eines Ganzen, in welchem es selber nicht nur ein Anderes gegen die übrigen, sondern in dem es ihr ergänzendes Anderes wird. (Vgl. Ontol. S. 155.) In dem Unterschiedenen ist zugleich daher eine wechselseitige Beziehung (Harmonie) gegenwärtig. Das Endliche, Negative, und darum Unterschiedene geht in ein System qualitativ specifischer Unterschiede ein, in welchem jedes, als von solchem Inhalte, seine wesentliche und unverlierbare Stelle behauptet. Die Bestimmtheit des Endlichen, welche ihren specifischen Unterschied ausmacht, ist selbst daher keine flüchtige, wandelbare, sondern im Wechsel beharrende: sie ist

specifische Urqualität, beharrliche Urbestimmtheit, so gewiß sie in dem Gesammtsysteme der specifischen Unterschiede einen wesentlichen Theil ausmacht. (Die wahrhafte, hinter dem Wechsel aller Beschaffenheit liegende Urqualität kann nicht verloren gehen, oder — was dasselbe wäre — eine andere werden, ohne eine Lücke in das Weltganze zu bringen, welches nur durch das Ineinanderbestehen und stete Bezogensein jener specifischen Unterschiede gebildet wird.)

Drittens ist das Endliche jedoch nicht nur gegen Anderes, sondern gegen sich selbst in Verneinung begriffen, ein sich selber Anderes, d. h. es wird zum Andern gegen sich, es ist veränderlich. (Hier reiht sich der Begriff des Wandels am Endlichen, den wir aus der Gegebenheit aufnahmen, in die Kategorieen der Qualität ein: Wandel nnd Wechsel, Zeitverlauf ist kein bloß aus quantitativer Bestimmung zu erklärender Vorgang; nur indem das Qualitative ein Anderes wird, hat sich überhaupt ein Wandel ereignet, ist eine Zeit (mit ihm) vergangen. Leere Zeit, d. h. bloß quantitativer Wandel ist aber für sich ein ebenso widersprechender Begriff, wie es überhaupt der Begriff der Quantität, ohne ein in ihm sich quantitirendes Quale, sein würde.)

Aber indem das Endliche sich wandelt, muß es eben deßhalb (nach dem Begriffe einer in ihm waltenden beharrlichen Urbestimmtheit) anderntheils als nicht werdend, sondern unverändert im Wandel gedacht werden. Beide Momente des Beharrlichen und des Wandelnden sind schlechthin unabtrennlich von einander: die Urbestimmtheit dauert als die Eine in der Veränderung, — sonst wäre keine Veränderung, sonst zerfiele das Werden in unvereinigte, vereinzelte Momente, und wäre nicht Werden. Aber ebenso ist eigentlicher Wechsel nur an dem (in anderer Beziehung) Beharrlichen möglich, indem er ohne einende,

gemeinschaftliche Grundlage ebenso wenig zu denken wäre, wie ein (real oder thatkräftig) Beharrendes, ohne sich am Durchdauern eines Wechsels als solches zu bewähren.

Diesen Wechsel nun am Beharrlichen der specifischen Bestimmtheit nennen wir ihre Beschaffenheit. Die Urbestimmtheit an jedem Endlichen ist das Beharrliche in seinem Wechsel; aber es tritt eben so unmittelbar in den Wechsel ein, spiegelt in allen Momenten desselben seine Urbestimmtheit ab; dies gibt eine endlose Reihe von Beschaffenheiten desselben, die das Veänderliche an ihm sind, während es daran jedoch eben die durchdauerude Macht seiner Urbestimmtheit bewährt.

Wie daraus, metaphysisch betrachtet, der Begriff eines Anfangens oder Entstehens, gleich wie der eines Endens oder Vergehens, sich widerlegen, ist in der Ontologie (§. 94—96.) näher entwickelt, auf die wir verweisen. Als Resultat ergibt sich: daß der allgemeinen Wahrheit nach Nichts wahrhaft entsteht oder vergeht, sondern alles Urbestimmte nur seine Beschaffenheiten wechselt. Die Summe des Seienden, Urbestimmten, bleibt ewig dieselbe in dieser gleichfalls ewigen Veränderung. Es ist der Fluß des Herakleitos, das ewige Werden Hegels, nur mit der Ergänzung, die jenen Begriff allein erst denkbar macht, daß diesem Werden zugleich ein Urbeharrliches zu Grunde liegen müsse, daß ferner jedoch das Beharrliche nicht bloß Eines, die Einheit des Absoluten — sein könne (wodurch wir in die Begriffsverwirrung geriethen, die schon §. 19. Anmerkung aufgedeckt worden ist), sondern daß, so viel in den Beschaffenheiten Dauerndes sich zeigt, so viel auf beharrende Urbestimmtheit in ihnen zurückschließen lasse: und wir sind hierüber mit Herbart in völliger Uebereinstimmung, der ein ewiges, substanzloses Werden, oder ein Werden nur

der Einen Substanz, für den ärgsten Wahnbegriff der gegenwärtigen Philosophie erklärte.

Anmerkung. Es bleibe die Art unserer Beweisführung und ihre jeweilige Gränze nicht unbemerkt. Vom Universalfactum eines qualitativ unterschiedenen, in diesen qualitativen Bestimmungen zugleich wechselnden (aber nicht nach Zufall, sondern nach stetigem Gesetze wechselnden) Endlichen erhoben wir uns zum Begriff qualitativ beharrender Urbestimmtheiten, die eben darum in jenem Factum ihres Werdens nicht sich selbst, sondern nur ihre „Beschaffenheiten" wechseln, d. h. nur in solche qualitative Veränderungen eingehen, die der eigenen Urbestimmtheit gemäß sind und diese darstellen. Aber nur so weit reicht für jetzt unser Beweis; wir haben weder erklärt, wie diese Beschaffenheiten selbst im Urbestimmten entstehen können (was der folgenden Kategorie vorbehalten bleibt), noch viel weniger haben wir etwa „apriori" aus dem Begriffe der Urbestimmtheit ein Werden derselben zu Beschaffenheiten deducirt (wie Hegel sein „reines Werden" aus dem Sein und Nichts als ihre Einheit deducirt zu haben meinte, während es doch lediglich ein mangelhaft und unvollständig zum Begriff erhobenes Universalfactum war, und zudem, für sich selbst gefaßt, ein Widerspruch wäre, d. h. nicht etwa ein sogenannter „daseiender," welcher dennoch auf universale Existenz Anspruch zu machen hätte, sondern ein völliger Nichtgedanke, ein im Sein Unmögliches, im Denken Widersprechendes.) Wir haben lediglich, was Aufgabe der Metaphysik in diesem Theile ist, die Weltgegebenheit begreifend aufgefaßt, und von ihr aus auf das sie erklärende Princip zurückgeschlossen, so weit sie selbst nämlich bis jetzt uns klar geworden ist. Ueber dies methodische Verhalten wird sich auch später noch (§. 25.) eine umfassendere Bemerkung hinzufügen lassen.

Auch über den Inhalt des §. scheint eine Erläuterung nöthig, um nicht vergessen zu machen, daß es vorerst nur eine sehr abstracte Wahrheit ist, in welcher er den Weltbegriff und sein Princip uns zeigt.

Nichts entsteht oder vergeht in Wahrheit; alles Seiende wechselt nur (gleichfalls nach bestimmter, „gesetzlicher" Aufeinanderfolge) seine Beschaffenheiten. Bei diesem Satze bleibt es zwar und muß es bleiben in unserm Systeme, und auch späterhin werden wir ihm nie eigentlich widersprechen; dennoch wird er nach Maaßgabe weiter dazu tretender Bestimmungen so vertieft und erweitert werden, daß dadurch dem in ihm liegenden Begriffe der bloßen Einerleiheit des Wechsels widersprochen wird. In solcher Abstraction nämlich kann jener Satz nur in der Nothwendigkeit der Natur und in dem gesetzlichen Wechsel ihrer Erscheinungen ein Gegenbild finden: auf ihn führt auch eigentlich der Begriff einer Naturordnung zurück, und die ganze, auf Mathematik gegründete, wie empirische Naturforschung weist ihn nur nach in bestimmten Gebieten dieses allgemeinen Naturgesetzes. Ueberall zeigt sie, wie im universalen Naturzusammenhange immer nur dieselben Urbestimmtheiten und Kräfte, gelenkt durch einfache Grundgesetze, ihre gleichfalls streng wiederkehrenden Gestaltungen wechseln. Die Naturwissenschaft ist der entschiedenste Commentar zu unserm Satze und sein empirischer Beleg.

Anders verhält es sich mit den Urbestimmtheiten, welche dem geistigen Leben zu Grunde liegen. Zwar ist auch hier kein eigentliches Neu-Werden — Werden aus Nichts — denkbar; was ein für allemal ein bloß Behauptetes oder Gemeintes, ein Nichtgedanke bleibt: dennoch ist es das Specifische des Geistes, aus der eigenen Verborgenheit sich in das Bewußtsein herauszuleben, daher was er in sich ist und was er von Außen aufzunehmen und sich zu assimiliren

vermag, zum Seinigen, Besessenen, Gewußten zu machen und demgemäß in sich aufzubewahren. Ihm werden nicht mehr seine Beschaffenheiten, gleich einem bloßen Ereigniß; er setzt sie aus sich selbst, weil sie gewußte sind, und er ist, einmal zur eigentlichen Geistigkeit erwacht, jenem bloßen Wechsel der Beschaffenheiten enthoben; denn ihm schließen, bei seinem bewußten Fortschreiten, immer neue Glieder an die alten sich an. Sein Wesen ist Entfaltung, Progreß, er allein hat daher Geschichte, ohne daß damit dem allgemein metaphysischen Begriffe von der Unmöglichkeit eigentlichen Entstehens und Vergehens widersprochen würde. So viel vorläufig, um den wahren Umfang jenes allgemeinen Satzes zu zeigen und der weitern Entwicklung desselben Raum zu lassen.

24.

Das „Endliche" nach seinem wahren Wesen ist, dem Bisherigen zufolge, die durch Verneinung gegen Anderes und gegen sich selbst hindurchgegangene, dadurch vermittelte, aber ebenso darin als solche beharrende Urbestimmtheit (Urposition). Es ist nur sich behauptend am Gegensatze mit allen Andern, für welche es jedoch deren Ergänzendes ist. Die gegenseitige Negation alles Endlichen unter einander ist daher ebenso wechselseitiges Sichvoraussetzen und Füreinandersein: sie erhalten oder bedingen sich gerade durch dies Anderssein gegeneinander und durch die darin liegende Ergänzung. Jedes ist an sich selbst ein nothwendiges Glied und Supplement zur Existenz aller andern; wie es umgekehrt, für sich selbst, aller andern bedarf. Jedes Endliche (und darum Urbestimmte) ist — im Sein und im Denken — dies nur dadurch, daß es in absolutem Zusammenhange dieser Wechselbeziehung mit allem andern Endlichen steht. Nicht nur alle Vereinzelung ist schlechthin aufgehoben;

auch ist es nicht bloße Verknüpfung, äußerliches Bezogensein eines abstracten Nebeneinander (wie in den atomistischen Lehren und selbst bei Herbart), sondern jedes ist auch qualitativ nur für das Andere, seinem Einflusse preisgegeben und umgekehrt einen solchen übend, kurz in Wechselwirkung mit ihm. — Endlich ist dies Verhältniß kein unbestimmtes, in äußere Gränzenlosigkeit verlaufendes (wie man gewohnt ist, unklar genug die Welt als eine unendliche zu denken in diesem schlechten, äußerlichen Sinne); sondern die Wechselbeziehung, durch die allein jedes Einzelne wie alle zu existiren vermögen, setzt absolute Geschlossenheit und Vollendung. Die unbestimmte „Summe der Endlichkeiten", von der wir ausgingen, und die, so lange sie nach ihren bloß quantitativen Bestimmungen betrachtet wurde, noch keinen Widerspruch bot, hebt hier sich auf: sie ist beschlossenes, ewig vollendetes System für einander seiender, vollständig sich ergänzender Urpositionen, deren Unendlichkeit nur in dem steten Wechsel ihrer Beschaffenheiten an einander entstehen kann, d. h. im Wechsel der wirklichen Beziehungen, welche die Urpositionen mit einader eingehen.

25.

Hierdurch schiene in der That nun erklärt, was wir oben (§. 23.) noch vermißten, wie nämlich überhaupt das Urbestimmte in wechselnde Beschaffenheiten eingehen könne, wie sie an ihm entstehen? Das Urbestimmte ist selber gar kein Letztes und Wahres; es ist nur in Bezug gesetzt zu allen Anderen, deren jedes wiederum ein durchaus bestimmtes ist, mithin einen ebenso bestimmten (einen andern und immer andern) Bezug zu jenem hat und in ihm hervorruft, was wir eben als Wechsel der Beschaffenheiten, als Veränderung an ihm gewahren müssen. Daher ist an der Urbestimmtheit die Veränderlichkeit ebenso wahr, wie das als Eins Beharren

darin; denn jede Urbestimmtheit ist dies nur im (allmälig) verwirklichten Bezuge zu den andern; ebenso kann sich in Wahrheit nur verändern, was darin zugleich beharrt, und so die Momente der Veränderung in sich zu vereinigen vermag.

Hierdurch ist der Begriff des „Werdens", der „Veränderung" vollständig erklärt, soweit er überhaupt eine Aufgabe der Ontologie ist. Er zerfällt in nachstehende drei Begriffsmomente:

Zuerst ist in jedem Endlichen, Werdenden, die Urposition einer unwandelbaren, qualitativen Bestimmtheit gegenwärtig; es ist durchaus entschiedene, sich gleichbleibende Diesheit: hiervon, als von dem characteristisch fundamentalen, ist auszugehen.

Aber eben deßhalb ist sie zweitens nicht als vereinzelt und beziehungslos zu denken, sondern jede ist diese bestimmte nur im Systeme mit den unendlich andern, ebenso an sich bestimmten und bleibenden Urpositionen. Auch das Einzelste trägt diese unendliche Beziehung zu allem Andern in sich: Alles ist in ihm mitgegenwärtig, weil darauf bezogen, „scheint in ihm wieder." (Es ist die Monas Leibnitzens als „Spiegel des Universums", die actuelle Unendlichkeit Schellings, welche selbst dem Kleinsten und scheinbar Geringsten eingeboren sei: — ein, wie er dort ausgesprochen wurde, eigentlich nicht sonderlich verständlicher, weil unentwickelt gebliebener, und eben dadurch, wenn man will, „mystischer" Gedanke. Er müßte nämlich, einer gründlichen metaphysischen Analyse unterworfen, nach Rückwärts auf den Begriff schlechthin ursprünglicher Positionen, der bei Schelling mit voller Entschiedenheit nie hervorgetreten ist, nach Vorwärts auf den Begriff unendlicher Wechselbeziehung Aller zu Allen geführt haben, kurz auf allgemeinere Untersuchungen metaphysischer Art, wodurch diese Vordersätze seiner Philosophie auf's

Bestimmteste von Hegel ab und zu Herbart hingelenkt worden sein würden.) —

Drittens endlich ist dies Verhältniß der einzelnen Urbestimmtheit zu allem Andern nicht nur überhaupt oder in abstracter Weise zu fassen, sondern es muß, seiner innern Möglichkeit nach, zu jedem der unendlich Andern selbst ein bestimmtes Verhältniß sein, sonst würde es in wahrem und eigentlichem Sinne bei keinem stattfinden. In der an sich einfachen und untheilbaren Urbestimmtheit, für sich gefaßt, ist daher der Möglichkeit nach der Keim unendlicher Beziehungen und Verhältnisse zu allen andern enthalten, mit deren Verwirklichung die Beschaffenheiten der Urbestimmtheit wechseln, ihr wirkliches Erscheinen ein stets anderes werden muß. Dies ist die Seite des Werdens, der Veränderlichkeit an dem in sich Unveränderlichen, welche von ihnen unabtrennlich bleibt, weil jedes, als urbestimmtes, zugleich unendlich bezogen ist, diese Bezogenheiten an ihr aber auch sich unendlich verwirklichen müssen. So verschiebt und wandelt sich unablässig dies Verhältniß der Urpositionen zu einander: indem die Eine Beziehung sich verwirklicht, löst sich die andere, aber wird ebenso dadurch eine Reihe von künftigen vorbereitet, so daß, zufolge desselben Princips der Urbestimmtheit, nach welchem jedes zu jedem Andern in einem ebenso bestimmten Verhältnisse steht, nicht ein wüster und tumultuarisch zufälliger Wechsel, auch keine von Außenher aufgedrungene mechanische Nothwendigkeitsverkettung, sondern ein aus dem Innern der Urposition selber stammendes System unter einander sich bedingender und sich hervorrufender Wandlungen gesetzt ist. Daran nämlich, an der Verwirklichung aller dieser Beziehungen in jeder Urposition, kann, trotz ihrer ursprünglichen und nie getrübten Grundbestimmtheit, erst ihre ganze mögliche Anlage, die unendliche Wirkungsweise derselben, (es ist, was man sonst die

gleichem Rechte als die nothwendigen Grundformen alles Seins wie alles Denkens bezeichnen: — das ist dennoch nichts schlechthin Nothwendiges oder Absolutes; und das Denken, indem es die bedingungsweise, durch den Zusammenhang gesetzte Nothwendigkeit in ihm aufweist, weist eben damit jene Absolutheit, das Nichtanderssein-können derselben zurück. Es muß sie, wie sie sind, vielmehr anerkennen als zugemessen einem Weltplane, einem höhern, in sie hinabgreifenden Damit; und so kann es, gründlich verfahrend, d. h. nicht bei dem zweiten Gliede der Nothwendigkeit stehen bleibend, sondern auch für diese, da sie nicht als absolute sich erweist, auf den letzten, wirklich erklärenden Grund dringend, diesen nur in einem denkend-ordnenden Willen finden. Diese, durch den Zusammenhang Aller mit Allen vermittelte, daher nur aus Denken und Wahl zur Entschiedenheit gebrachte Nothwendigkeit, wie sie die Grundfesten der Dinge bestimmt, läßt sich daher auch bis herab auf die allgemeinen physischen Verhältnisse nachweisen. Wenn etwa die Mechanik berechnet, und so als nothwendig aufweist, daß der Druck der Erdatmosphäre immer gerade nur so groß sein könne, um den lebenden Organismen ihren körperlichen Zusammenhalt zu geben, weder sie zu zerdrücken, noch sie durch ihre innere Lebensexpansion auseinanderfahren zu lassen: so werden wir dies, was wir eben auch eine Naturkategorie (ein Naturgesetz) der speciellsten Art nennen müßten, nur in der positiven Einordnung und Fügung mit allen andern Naturverhältnissen begründet finden, da das Atmosphärengewicht statt dessen an sich ebenso gut auch anders sein könnte.

So vermögen wir von der Einen Seite gar keine absolute Nothwendigkeit in den Dingen anzuerkennen: nothwendig ist nur das Verknüpfte, Vermittelte, welches deßhalb eines ursprünglich entscheidenden Actes, einer schöpferischen,

damit die unentschiedenen Möglichkeiten des Anderssein ausschließenden Freiheit bedarf. Aber ebenso wäre die Frage entgegengesetzten Sinnes ganz leer und in Bezug auf Gott völlig sinnlos: ob er, statt dieser, unendlich andere Welten habe schaffen können? Hiermit wäre ebenso einerseits die Gränze des Gegebenen für die Metaphysik, als andrerseits das Resultat des Denkens, daß eben in diesem Gegebenen der Grund liegt, es nicht für das Product der Nothwendigkeit halten zu können, ins Leere und Willkürliche hin überschritten. Diese Frage hat bisher nur den Werth gehabt, über den Gedanken der Nothwendigkeit, als eines Letzten und Absoluten, hinausgegangen zu sein, ohne daß freilich damit das der Nothwendigkeit bloß Entgegengesetzte, der Zufall und die (grundlose) Willkür, widerlegt und abgewiesen worden wären. Leibnitz war, trotz jenes Ausdrucks von der gleichen Möglichkeit unendlich anderer Welten, unter allen Philosophen auch von Seiten der Metaphysik jener Erkenntniß am Nächsten, ja er hat sie fast in Uebertreibungen ausgesprochen; und so mußte sie dem Einen eine für leicht hinzunehmende Paradoxie, dem Andern ein sinnvolles Prophetenwort erscheinen, auch deßhalb, weil er in seiner aphoristisch gehaltenen Philosophie die Allgemeinbegriffe, gerade das widerstandsfähigste Element gegen diese ganze Ansicht, metaphysisch nie bearbeitet hat. Das Gleiche gilt von Schelling, dessen ganze Lehre vom Anfang her auf diese Anschauung hindrängte, und diese eigentlich als die letzte lösende Idee seiner Weltansicht im Hintergrunde zeigte (in seiner Abhandlung über den Begriff der Freiheit und in dem Schreiben an Eschenmayer, wo er das Characteristische seines Gottesbegriffs in den Ausdruck zusammendrängt: Gott ist, was er will!). Dennoch hat er bis jetzt sein Princip nicht allgemein wissenschaftlich, von metaphysischer Seite her, bewahrheitet, und es gilt gerade, aus dem harten Schachte

der Nothwendigkeitsbegriffe die großen Gedanken der Freiheit und der Wahl herauszufördern, in dem Nothwendigen, das mit blinder Gewalt alles endliche Dasein zu unterdrücken scheint, nur das Bedingte, Vermittelte, das nicht Absolute nachzuweisen.

Durch jenen Mangel nur konnte es geschehen, daß in Hegel gerade wieder die Umkehr, die Abwendung sich ereignete; er hat, nach der altgebräuchlichen Unterscheidung, in diesem Betrachte nur den Buchstaben, nicht den Geist der Schelling'schen Philosophie fortgesetzt und vollendet, indem er dem Gedanken eines höchsten persönlichen Geistes, eines absoluten Entscheiders überhaupt, zwar zugewendet blieb, ihn abermals jedoch in das Abstractum der unendlichen Subjectivität herabsinken ließ. Hätte es dabei sein Bewenden gehabt, es wäre damit der Philosophie die Möglichkeit des Fortschrittes und der Keim der höchsten Einsicht für immer entzogen worden, weil diese nicht mehr, wie vorher, bloß unerkannt und unangetastet blieb, sondern zwar zugestanden und aufgenommen, aber ins Gegentheil ihrer selbst verkehrt in dem letzten Systeme uns dargeboten wird: denn hier wurde das letzte Heilmittel der Philosophie selber in den Irrthum umgedeutet, von welchem es befreien sollte. Darin lag vom Beginne an der Grund unserer Polemik gegen jene Philosophie, mochte es uns auch erst später gelingen, das neue Princip auf dem metaphysischen Gebiete, wo der Sieg erst entscheidend errungen werden kann, mit deutlichem Bewußtsein durchzuführen.

26.

An die Stelle des „Endlichen", wovon wir ausgingen (§. 14.), ist jetzt der Begriff qualitativ unterschiedener Urbestimmtheiten (Urpositionen) getreten; ebenso hat sich der „Summe" solcher Endlichkeiten der Begriff eines geschlossenen

Systemes von Urpositionen substituirt. Diese sind, in der qualitativen, festgeordneten Wechselbeziehung unter einander, das eigentlich Reale und Dauernde, welches das Schauspiel eines Werdens, aber darin zugleich einer regelmäßigen Veränderlichkeit, bereitet. Auf dies Grundverhältniß sind daher auch die bestimmtern Unterschiede zurückzuführen, welche die Weltthatsache uns darbietet, und für die wir, als unmittelbarstes Beispiel, nur an den durchgreifenden Gegensatz von Natur und Geist, Bewußtlosem und Bewußtsein erinnern, dessen Betrachtung von der Erkenntnißlehre zur Metaphysik uns überführte. Und so ist es hier abermals (vgl. Anmerk. zu §. 24.) die Weltgegebenheit, welche uns auf jene tiefern Unterschiede im Begriffe der Urpositionen zurückschließen läßt; keineswegs ergiebt es sich aus irgend einer vermeintlich apriorischen Nothwendigkeit in diesem Begriffe. — Demzufolge sind die Urpositionen nicht nur überhaupt als specifisch verschiedene zu denken, sondern innerhalb jenes allgemeinen Unterschiedes aller gegen alle finden nähere Beziehungen und ausschließend zu einander gehörende Specificationen Statt, ein Verhältniß, welches wir später (im folg. Abschnitt) als ein im Universum sich realisirendes System von Zwecken, als Stufenreihe von immer vollendetern Weltwesen werden kennen lernen, deren niederes stets das Mittel (die Verwirklichungsbedingung) seines höhern ist, und die daher insgesammt in einem schlechthin höchsten Zwecke oder Weltwesen sich abschließen.

Bei Untersuchung dieser nähern Specificationen ist nun vor allen Dingen zu unterscheiden, was ihnen insgesammt gemeingültig ist, was keinem, dem höchsten, wie dem niedrigsten Weltwesen fehlen kann, eben weil es Urposition ist, von demjenigen, was dieselben in jene Stufenfolgen und Gruppen scheidet. Die ersten, die allgemeinen Bestimmungen ergeben sich aus den Grundkategorieen der Quantität und

Qualität, wonach jede Urposition sich quantitative Wirklichkeit giebt, aber als Ausdruck der ihr eigenthümlichen Qualität (§. 21 ff.). Jedes Wirkliche daher (das „geistigste", wie das „materiellste") giebt sich seine Raumerfüllung (Verleiblichung), seine Zeitdauer, bestimmt sich aus sich selbst zu den Veränderungen am Andern.

Aber innerhalb dieses Gemeinsamen von Verleiblichung, Zeitlichwerden und Beschaffenheitsveränderung, gliedern sich die Urpositionen wiederum in die Unterschiede höherer und niederer Ordnungen. Dies ist jetzt zu betrachten.

Sie können zunächst nur den Ausdruck einfacher Qualität an sich tragen und ihr Beharren kann nur in ebenso einfacher Selbstbehauptung derselben bestehen. Aber eben damit erhält sich jede nur in ihrem Systeme specifischer Unterschiede (§. 23.), und hat ihren ergänzenden Gegensatz sich gegenüber, in Verbindung mit welchem sie erst ihre volle Verwirklichung (Verleiblichung und gesonderte Dauer) gewinnt: und so besteht ihre Beschaffenheitsveränderung in unablässigen Verbindungen und Lösungen mit ihren verwandten Wesen im Umkreise ihres Systemes, worin gerade die innere Unverwüstlichkeit jeder einzelnen und ihre mitbedingende Nothwendigkeit für die Existenz aller übrigen (§. 23.) sich bewährt: — es sind die einfachen Elementartheile, welche den physikalischen und chemischen Processen der unorganischen Natur zu Grunde liegen, geknüpft an den Grundbegriff des sich ergänzenden Gegensatzes (das Gesetz der „Polarität").

Aber innerhalb dieses allgemeinen Verhältnisses und auf der Grundlage desselben kann eine einzelne Urposition eine Mannigfaltigkeit von andern in ihren Kreis von Veränderungen hineinziehen und ihnen die eigenen Beschaffenheiten aufdrücken, d. h. sie zu bloßen Mitteln der eigenen Verleiblichung machen: dann nehmen diese, als das Niedere, Werk-

zeugliche, vorübergehend, so lange sie in jenem Verhältnisse sind, die Beschaffenheiten des Höhern an (das Unorganische wird vom Organischen bewältiget). Aber dies Verhältniß des Niedern und Höhern, des Unterjochenden und Unterjochten, ist ein ebenso ursprüngliches und unvertauschbares unter den Weltwesen, wie es ihre Urbestimmtheit ist, denn es ist zugleich mit dieser gesetzt und von derselben unabtrennlich. Hieraus der Begriff der Monade im Unterschiede von dem der einfachen Urposition, das Substantielle der organischen Natur, indem jene monadische Urbestimmtheit, das Vereinigende einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen in sich, damit zugleich nicht nur als einfach beharrend, sondern in Selbstverdoppelung beharrend gedacht werden muß — die eigene Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen bindend an die eigene Einheit, welche eben darum organische genannt wird. So entsteht nämlich, was wir reale Einheit (Seele) eines Organismus zu nennen haben, welche daher keinesweges (nach der Hypothese aller atomistischen Philosophie) als bloßes Product der sie zusammensetzenden Theile gedacht werden kann, so wenig wie sie (nach der Hypothese eines ebenso ungenügenden Spiritualismus) nur abstracte Einheit ist außer und gegenüber ihren Theilen, sondern indem darin gerade ihre räumliche Specification besteht (die da überhaupt, wie sich gezeigt hat, von allem Wirklichen unabtrennlich ist), in allen Theilen ihres Organismus (Leibes) vereinend gegenwärtig zu sein. Daher können weder die einfachen Urpositionen je zu Monaden sich steigern, denn keine Art von Verbindung vermag in ihnen hervorzubringen, was sie ursprünglich nicht sind; — noch vermag das an sich Monadische zur einfachen Urposition herabzusinken: wohl aber kann die letztere in bloßer Potenz verharren, so lange nicht die Bedingungen ihrer Verleiblichung ihr geboten sind, woraus die Begriffe der organischen Zeugung und des Wachsthums

hervorgehen. (Eine vollendete Biologie hätte zu zeigen, wie in jeder Seelenmonade auf eigenthümliche Weise ursprünglich (magisch) alle Beziehungen zu dem ihr Verwandten im Universum gegenwärtig sind, die sich als Trieb äußern und in der Empfindung ihre Bestimmtheit und Befriedigung erhalten. Zwischen beiden bewegt das Thierleben sich auf und ab; — auch das thierisch-sensuelle im Menschen.)

Ebenso entschieden um eine Stufe höher gestellt ist endlich die Geistes-Monade, indem sie zu jenen Zuständen das specifisch Neue des Selbstbewußtseins (des Vermögens unendlicher Reflexion in sich selbst und des Selbstbewußtseins der Ideen) mit hinzubringt, daher sie zu ihrer Wirklichkeit, die nur im Bewußtgewordensein besteht, der doppelten, ineinandergreifenden Verleiblichung durch das organische und durch das Empfindungsleben bedarf. Die Lehre vom Geiste (gemeinhin Psychologie genannt) hätte an ihrem Theile zu zeigen, wie die Grundthatsache des Ich keineswegs aus bloßer Anhäufung oder Verdichtung einfacher Vorstellungen sich erklären lasse (was Herbart versucht hat, der in diesem Falle Hervorbringung und Entwicklung verwechselt, indem das an sich Einfache eines vorstellenden Wesens, mögen die einzelnen Vorstellungen in ihm noch so sehr sich drängen und zusammenhäufen, dadurch nie dahin gebracht werden kann, in sich selbst sich zu verdoppeln, das Phänomen eines ruhenden Ich zu erzeugen), wie daher dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches Vermögen bewußter Reflexion, darum auch unendlicher Reflexibilität, ein eigenthümlich monadisches Princip zu Grunde liegen muß. Auch hier ist es daher der Charakter der Weltthatsache, welcher uns nöthigt, den Unterschied in den Urpositionen noch weiter zu steigern und im Begriffe der Monade selbst wieder zwischen Seelen- und Geistes-Monaden zu unterscheiden.

Anmerkung. Durch das Bisherige ist nun der Gegensatz unserer Metaphysik gegen die beiden jetzt herrschenden, übrigens selber sich entgegengesetzten Grundansichten Hegels und Herbarts, zugleich aber die Vermittlung und Vereinigung beider, welche wir vorher in Aussicht stellten, der Beurtheilung näher gerückt. Beides läßt sich auf wenige Sätze der Abweichung, wie der Uebereinstimmung zurückführen. — Jener gegenüber, für welche das Endliche durchaus nur das an sich Unwahre, Scheinende ist, welche die wahre Substanzialität allein im Absoluten erkennt, weist unsere Metaphysik auch im Endlichen das Substanzielle nach; und noch einmal erneuert sich, auch gegen dieses System, der Ausspruch Leibnitzens, daß, wenn es keine Monaden gäbe, Spinosa, der Pantheismus, Recht behielte. Würde nicht schon ontologisch zur unwidersprechlichen Evidenz gebracht, daß im Endlichen nur ein substanziell Dauerndes seinen Wechsel erzeugen könne, so wäre Hegels System das einzig consequente, so hätte überhaupt der Pantheismus gewonnenes Spiel, gegen dessen Macht eben von hier aus in Herbarts System ein vollgültig gerüsteter Gegner aufgetreten ist.

Aber dies Princip eines Substanziellen im Endlichen, ebenso für sich gefaßt, wie vorher das pantheistische, droht in falsche Verselbstständigung und gottentfremdete Vereinzelung dieses Endlichen auszuschlagen, — Beides metaphysisch nicht minder unhaltbar, wie jene Auffassungsweise, — wenn das Denken bei ihm, welches nur ein weiter zu bestimmender Begriff sein kann, stehen zu bleiben sich genügen läßt. Dies ist bei Herbart geschehen, aber keineswegs unbedachter oder unwillkührlicher Weise, sondern mit Wahl und vollstem Bewußtsein, durch eine Art von argumentum ab ignorantia, indem daran erinnert wird, daß man, überhaupt schon der nächsten Gründe des Gegebenen so vielfach unkundig, über

den höchsten Grund desselben sich noch in tieferer Ungewißheit befinden müsse.

Die sonstige „Größe der menschlichen Unwissenheit," auf die Herbart sich hierbei beruft, und über deren Maaß man freilich, je nach der Entscheidung über jene allgemeine theoretische Frage selbst, sehr verschieden denken wird, sollte ihn jedoch nicht abhalten, in derselben Weise der Folgerung fortzuschreiten, welche ihn zuerst über das unmittelbar Gegebene hinaus auf die Existenz „einfacher Wesen" in ihm schließen ließ: der nächste Schritt für dieselbe, dessen Impuls nicht minder im Gegebenen liegt, ist eben der vorhin ausgeführte: die Nachweisung, daß jene Diesheiten, in keinem Sinne ein Letztes, nur in absoluter Wechselbeziehung zu einander zu denken seien, mithin ihren Grund nicht in sich selbst, sondern ihren höchsten nur in der Einheit eines Urbefassenden und Urbeziehenden aller dieser Unterschiede haben können, gleichviel vorerst, wie diese übrigens zu denken sei. Und schlechthin nur so, — muß man dem Philosophen anführen, der kein Element des Gegebenen wegwerfend, aber ebenso wenig schwärmend oder willkührlich darüber hinausschweifen will, — läßt sich die nicht minder gegebene Grundthatsache des Zusammenstimmens jener „einfachen Wesen" zur Einheit des Weltganzen erklären, d. h. diesen Begriff vom Widerspruche, der sonst darin mitgegeben wäre, retten.

Die Teleologie jedoch soll ein Surrogat dieser hier ausgebliebenen Argumentationsweise darbieten: Herbart hat nämlich jenes Element im Gegebenen keineswegs übersehen; er bringt es nur an anderer Stelle nach. Es sei nicht bloß ein Beieinander der einfachen Wesen, sondern zugleich die Form einer höhern ihnen aufgedrückten Ordnung und Zweckmäßigkeit gegeben; hierdurch werde man endlich zur Anerkenntniß einer Vorsehung getrieben, die zwar geglaubt, aber deren Glaube nicht Gegenstand einer theoretischen Be-

arbeitung werden könne. — Diese Selbstbeschränkung oder ausweichende Wendung scheint sich indeß nach den eigenen Principien der Herbart'schen Philosophie kaum rechtfertigen zu lassen. Es kann zuvörderst keine bloß äußerliche Form sein, welche, der Qualität der einfachen Wesen aufgedrückt, diese in Ordnung und zweckmäßige Verbindung zu bringen vermöchte: der Qualität selbst in ihnen muß es ursprünglich einverleibt sein, unter sich zusammenzustimmen, Ordnung (concentus) zu sein, und ihren Zweck allgegenwärtig in sich zu haben, nicht erst ihn als etwas von ihrer Existenz und ihrem Dasein Gesondertes zu erhalten. Hiernach kann es auch bei jener unbestimmten „Anerkenntniß einer Vorsehung" schlechterdings nicht sein Bewenden haben; die „Anerkenntniß" ist weder eine so beliebige, noch der aus jener Betrachtung entspringende Begriff der „Vorsehung" ein so unbestimmter, daß er nicht einer „theoretischen Bearbeitung" festen Halt und ausreichende Data darböte. Das Denken, einmal so weit gebracht, kann gezwungen werden, sich auf den Begriff jener Ordnung und Zwecke setzenden Vorsehung „theoretisch" einzulassen, und die Untersuchung gerade hier, an diese Stelle des philosophischen Zusammenhangs, einzureihen. Und überhaupt, sollte „Anerkenntniß," „theoretischer Glaube" etwas Anderes bezeichnen können, als ein Fürwahrannehmen aus einstweilen noch halbbewußt, unentwickelt gebliebenen Prämissen, wo aber vorausgesetzt wird, daß das allgemeine Gebiet dieser Gründe dem Erkennen zugänglich sei, wo diesem mithin die Aufforderung gegeben ist, sich in den Besitz derselben zu setzen, das Geglaubte in ein Erkanntes zu verwandeln?

Ueberdies erinnert diese theoretische Enthaltsamkeit Herbarts viel zu eindringlich an die ähnliche Kantische Schlußweise, mit welcher dieser der theoretischen Allgemeingültigkeit des physikotheologischen Beweises entgegentritt, als daß

es überflüssig erscheinen könnte, diese Parallele zur Verständigung auch über den gegenwärtigen Fall weiter zu verfolgen. Während nämlich Kant, gerade also, wie es von Herbart geschieht, die innerlich überzeugende Kraft, welche in „den Wundern der Natur" und in „der Majestät des Weltbaues" liegt, um aus „jeder grüblerischen Unentschlossenheit, wie aus einem Traume" herausgerissen zu werden, vollkommen anerkennt, und dem bis zur „unwiderstehlichen Ueberzeugung" steigenden „Glauben an einen höchsten Urheber derselben" auf das Wärmste das Wort redet (Kritik der reinen Vernunft S. 651. 52.): so kann er doch nicht umhin, die Ansprüche zu mißbilligen, welche jener Glaube auf allgemeine theoretische Beweiskraft haben zu wollen sich anmaßt. Der physikotheologische Beweis enthalte der Strenge der Argumentation nach nur den Begriff eines höchsten Wesens, das als „Weltbaumeister" einen von ihm möglicher Weise unabhängigen Stoff (— ganz parallel jenen einfachen Wesen Herbarts —) geordnet hätte, aber durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, vielleicht sehr eingeschränkt geblieben wäre, nicht aber als Weltschöpfer ihn selbst hervorgebracht zu haben brauche*). Hier wird nun von Kant, mehr um, wie er sagt, die Anmaßungen eines grüblerischen Schulverstandes auf ihr rechtes Maß von Bescheidenheit zurückzubringen, als um einen ernsthaft genannten Gegengrund mit vollem speculativen Gewichte in die andere Wagschale der Erwägung zu legen, der „Stoff," die „Materie" unterschieden von der vielleicht erst nachher ihr ver-

*) Kants Kr. der reinen Vernunft S. 655. Wir empfehlen die ganze, mit unübertrefflicher Schärfe und Umsicht ausgeführte „Kritik des physikotheologischen Beweises" zur achtsamsten Erwägung. Es scheint uns darin anticipirt und erschöpft, was neuerdings von Herbarts Seite her über das Verhältniß der Teleologie zur Speculation gesagt worden ist.

liehenen bestimmten Gestalt und Ordnung. Aber daß „Materie," „Stoff" solcherlei Art ein völlig Nichtiges, das bloße Erzeugniß eines von der damit identischen Bestimmtheit absehenden Verstandes sei, hat Kant selber in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gezeigt, und so mußte er, nach seiner philosophischen Ansicht in ihrem ganzen Zusammenhange, sehr fern sein, aus diesem Grunde dem physikotheologischen Argumente die theoretische Beweiskraft abzusprechen. Auch zeigt dies genugsam die „Dialektik der teleologischen Urtheilskraft" (in seiner Kritik der Urtheilskraft S. 311—346.). Hier wird gezeigt, daß wir es nur für eine besondere Einrichtung unseres (menschlichen) Verstandes zu halten berechtigt sind, wenn wir, im Gegensatze mit einer Erzeugung der Dinge aus bloß mechanisch wirkenden Gesetzen, in gewissen Naturproducten einen ordnenden, zwecksetzenden Verstand annehmen müssen. Demnach ist es nicht die Unterscheidung von „Weltstoff" und „Form" — wie in ähnlicher Weise wenigstens bei Herbart —; sondern die allgemeine Lehre von der bloß subjectiven Geltung der Verstandesbestimmungen, — hier des Begriffes Zweck und Ordnung, — ist es, welche für Kant jenen „unwiderstehlich" sich aufdringenden Glauben an einen intelligenten Urheber der Schöpfung nicht zu einem erweisenden Begriffe, zum Gegenstande theoretischer Untersuchung kann werden lassen: bei Kant ist diese Enthaltsamkeit durchaus in seinen erkenntnißtheoretischen Principien gegründet, und durch innere Consequenz ihm aufgenöthigt.

Anders bei Herbart: ihm kann weder der Begriff des Zweckes, der Ordnung von bloß subjectiver Bedeutung sein; denn „Denkformen," und bloß „subjective" Denkformen erkennt er gar nicht an, überhaupt verwirft er völlig Kants kritische Erkenntnißtheorie. Noch kann er im Ernste am (von

Kant selbst nur fingirten) Gegensatze eines Stoffes und eines erst dazutretenden, nach Zwecken ihn bestimmenden Ordners haften bleiben. Mit Recht fällt ihm das Sein und die Qualität in Eins zusammen: die existirenden einfachen Wesen sind damit auch zugleich die bestimmten, die solchergestalt demnach entweder durchaus beziehungslos und vereinzelt zu einander stehen müssen — dann könnte jedoch selbst nicht der Schein einer Ordnung und eines Zweckes aus ihnen hervorleuchten, — oder die gleich ursprünglich nur als diese urbezogenen und einander zugeordneten existiren können, — oder vielmehr, nach „unwiderstehlicher" Consequenz, so es müssen, weil die universale Weltthatsache diese durchgreifende Ineinanderordnung zeigt.

Hiermit entzieht sich der Herbart'schen Philosophie in ihrer bisherigen Consequenz jeder auch nur scheinbare Grund, bei den einfachen Wesen, als dem nicht weiter Begründbaren, stehen zu bleiben: sie kann vielmehr nach den eigenen Prämissen genöthigt werden, über sie hinauszuschreiten zu dem Begriffe der ursprünglichen Bezogenheit aller mit allen. Ist einmal für sie erwiesen, daß kein Einfaches sein kann, ohne zugleich ein specifisch Bestimmtes zu sein, so liegt darin schon der zweite Gedanke, daß es ein Bezogenes, Eingeordnetes sein müsse in einen ebenso ursprünglich bestimmten Zusammenhang. Es ist nur an seiner Stelle, also nur zufolge der Ordnung, was es als Bestimmtes ist.

Aber damit ist zugleich der dritte Gedanke nothwendig geworden, der die Herbart'sche Lehre vollends zwingen würde, über die bisherige Selbstbeschränkung hinauszugehen. Vermag das Bestimmte dies nur zu sein innerhalb jener nie aufzuhebenden, stets an ihm sich bewährenden, es in seinem Diessein festhaltenden Ordnung (ordo ordinatus): so ist eben damit, weil keines derselben durch sich selbst sich allen übrigen einstimmig zu machen, oder in solcher Einstim-

migkeit zu erhalten vermöchte, die Nothwendigkeit gesetzt, ein lebendig Ordnendes (ordo ordinans), die Einheit eines sie hervorbringenden und erhaltenden, aber zugleich in unablässiger Ineinanderbeziehung erhaltenden Urgrundes darin gegenwärtig und wirksam zu denken. Hiermit ist nicht nur für Herbart die vermeintliche Selbstständigkeit der einfachen Wesen unwiederbringlich aufgehoben, sondern wir ständen auch mit ihm bei der (speculativ theologischen) Frage: wie nun allein jene Einheit des Urgrundes gedacht werden könne, indem sie im Hervorbringen zugleich die in einander beziehende des Hervorgebrachten ist? *)

Es betrifft nicht bloß das formelle Interesse, hiermit die Selbstaufhebung des Herbartschen Systems gerade von der Seite her, worin seine Stärke und Wahrheit liegt, nachgewiesen zu haben, sondern ungleich wichtiger ist es, hierin zugleich ein Element der Fortbildung für die gegenwärtige Philosophie überhaupt zu erkennen, indem sich zeigt, daß auch der Weg jenes behutsamen, unbestechlich nüchternen Denkers allmählich jenem Mittelpunkte der Philosophie zuleitet, um welchen, als den gemeinsamen, sich wohl noch alle Denker sammeln werden, wie er, zur weltgeschichtlich

*) Die hier begonnene kritische Erörterung ist fortgesetzt in zwei Abhandlungen (von Drobisch: „Monadologie und speculative Theologie" und von dem Verfasser: „Herbarts monadologisches System und der Idealismus, in ihren Principien verglichen", abgedruckt im XIV. Bande der Zeitschrift für Philosophie 1845. S. 77—135), auf deren Inhalt wir auch in Bezug auf den gegenwärtigen Zusammenhang um so mehr verweisen müssen, als in der zweiten Abhandlung das Verhältniß des Begriffes der Allbezogenheit der Urpositionen auf einander zum Begriffe des ihnen immenenten Zweckes, wenn auch nicht anders als in der gegenwärtigen Darstellung, doch faßlicher und ausführlicher entwickelt worden ist. Man vergl. die Abhandlung des Verf. a. a. O. S. 123 ff. und hier §. 36. Anmerkung.

umschaffenden Religion geworden, schon alle andern Bildungs-elemente an sich gezogen hat.

27.

Parallel mit den eben dargelegten kritischen Vorblicken, haben wir noch den letzten entscheidenden Schritt zu thun, um im eigenen Zusammenhange den Beweis von der Einheit des Absoluten (§. 12, I. II.), des in seiner Existenz überhaupt schon erwiesenen, zu vollenden. Jene äußerlich unendliche Bezogenheit jeder Urposition auf jede (§. 23—25) nämlich, ist selber nur und kann nur gedacht werden, unter Voraussetzung eines innern activen Beziehens derselben auf einander. Sie müssen gesetzt und befaßt zugleich sein durch eine im Setzen sie vereinende Macht.

Und dies ist endlich der wahre, hier standhaltende Gedanke: ein schöpferisches, darin aber zugleich in einander ordnendes Princip jener Unendlichkeit (25. 26.); selbst also in Einheit unendlich, wie in der Unendlichkeit, die es hervorbringt, Eins; und diese Einheit, welche nicht Einzelnheit, auch nicht relativ Einendes, sondern absolut der Unendlichkeit Einheit ist, muß als erste positive, eine bejahende Eigenschaft in sich enthaltende Definition des Absoluten angesehen werden. Sie zu finden, war die Bestimmung alles Bisherigen, ebenso wie es Ziel des Folgenden ist, diesen abermals nur keimartig unentwickelten, darum unverständlichen (mystischen) Gedanken zur vollsten Begreiflichkeit zu bringen. Es muß klar gemacht werden, welch ein Vermögen es sei, wodurch das Absolute jenes Gewaltigste vollbringen, das Problem jenes unendlichen Bezogenseins der Weltwesen auf einander, welches das Universum in jedem Augenblicke thatsächlich gelöst uns darstellt, auch dem ewigen Grunde nach lösen kann, die Weltunendlichkeit, in Eins gezogen, allgegenwärtig zu durchdringen und zu überwachen.

28.

Erst an dieser Stelle des Begriffszusammenhanges dürfen wir daher sagen, „das Endliche hebe sich auf" im Absoluten, als in seinem Grunde und seiner Wahrheit; denn das Endliche selbst ist gerettet, es ist als positives Moment in jenem nachgewiesen: und nicht sein Werden, das von ihm behauptete Gesetzt- und Aufgehobenwerden im Absoluten, sein ewiges Nichtsein, macht es zum „Endlichen", — dies hat sich uns vielmehr als eine oberflächliche, pseudophilosophische Vorstellung ergeben, und auch in allem Folgenden muß es bei der Einsicht verbleiben, daß, was da ein eigentlich Gesetztes ist vom Absoluten (das wahrhaft Endliche), nicht wieder aufgehoben werden kann, sondern unvergänglich ist, wie jenes. Es ist hier Ernst gemacht mit dem Begriffe des Schaffens, d. h. es ist in Wahrheit ein Schaffen nur dann, wenn es zugleich ein Erhalten, ein ewiges Bewahren ist im Schooße des Schaffenden. — Vielmehr macht dies das endlich Substantielle dennoch zum Endlichen, darum bleibt auch das Absolute das allein Wirksame und Wirkliche in ihm, weil es, als qualitativ begränztes, nur im miterhaltenen und bezogenen Ganzen des Universums zu sein vermag. (Und anders entsteht auch für uns selbst nicht, und behauptet sich der Begriff der Endlichkeit. Wenn jeder Einzelne von uns die Unendlichkeit der Schöpfung miterhalten zu helfen erachten darf, weil er, wie Jedes, wesentliches Glied des Weltganzen ist, — darum aber an sich selbst zugleich ein schlechthin Wesenhaftes und Unzerstörliches, Zeitsetzendes und Durchdauerndes sein muß, wie jenes Weltganze und das erhaltende Absolute in ihm: — so hat er doch das Bewußtsein, wie frei und aus sich selbst sich bestimmend er auch sich weiß, jene Mitwirkung nicht durch Freiheit oder Absicht vollbringen zu können, sondern weil die schaffend-erhaltende Macht ihn in solche Beziehung und Gliederung hineinstellt. Also frei

und sich selber dienend, ist er dadurch eben dem Ganzen unterworfen, nichts Besonderes oder gesondert Wollendes; und dieses stets sein Wollen und Handeln begleitende Gefühl drängt ihm gerade das Bewußtsein seiner Endlichkeit auf, auch ohne alle Beimischung allgemein metaphysischer Fragen. Er weiß sich frei, aber darin gerade bedingt oder dienend; ein Verhältniß, das freilich hier noch in seiner abstracten Härte hervortritt, und ein weiter hineinwärts liegendes Problem ankündigt, indem hier Freiheit und Unfreiheit des Handelnden zugleich behauptet zu werden scheinen.)

Anmerkung. An dieser Stelle läßt das Resultat unserer Metaphysik, wieweit es bisher entwickelt worden, im Gegensatze und in Widerlegung der beiden jetzt geltenden metaphysischen Hauptlehren, am Kürzesten sich also aussprechen. Für die pantheistische Weltansicht, welche in Hegels System gegenwärtig den consequentesten Abschluß gefunden, ist das Absolute das allein Dauernde im Wechsel des Endlichen, es ist das einzig Substantielle in diesem Endlichen, indem es unendlich sich verwandelnd in alle Unterschiede desselben die Momente dieses Werdens als scheinbar selbstständige Einzelexistenzen, als endliche „Dinge" in sich erscheinen läßt. Das Endliche „hebt sich auf", heißt hier: es ist nur diese an sich substanzlose Erscheinung eines Andern, des Absoluten, in seiner unendlichen Selbstverwirklichung. Der ausschließende Substanzbegriff Spinosa's — mag diese Substanz an ihrem Theile auch als unendliche Subjectivität weiterbestimmt werden — bleibt demnach die unüberschreitbare Gränze dieser gesammten philosophischen Grundansicht. Dazu kommt als ferneres Hauptkriterium derselben, daß von hier aus ein eigentlicher Schöpfungsbegriff nicht zu gewinnen ist. Wem in Wahrheit keine Existenz, kein Fürsichselbstsein zugestanden zu werden vermag, wie hier dem Endlichen, das kann auch nicht gedacht werden, als geschaffen durch die That (den

Willen) des Wesens, in dem die Fülle alles Daseins wohnt. Wie könnte es, schaffend, nur den Schein von Existenz, das täuschende Bild derselben hervorbringen? (Vgl. §. 30.) So ist es consequenter und aufrichtiger, jeden Begriff der Schöpfung hier entschieden auszuschließen.

Diese Bestimmung des Absoluten als der einzigen Substanz und eines unendlichen Werdens derselben ist nun in all ihren Bestandtheilen vollständig von uns widerlegt. Zunächst der Begriff des reinen Werdens: werden, sichverändern kann nur das in seiner qualitativen Bestimmtheit zugleich Beharrende. Damit widerlegt sich sodann auch der Begriff von der Einzigkeit der Substanz im Absoluten. Dasselbe kann in dem behaupteten unendlichen Weltwerden nicht übergehen von einer Qualität in die andere; denn jedes Neuentstehen einer Qualität oder ein Uebergehen derselben in ihr Gegentheil wäre Widerspruch: sondern so gewiß alles Werden nur darin besteht, daß die Beschaffenheiten wechseln an dem qualitativ Urbestimmten, so gewiß sind diese Qualitäten das Ursprüngliche und Urbeharrliche in allem Wechsel, das Substanzielle im Endlichen: nur in diesen geht das Werden, der Wechsel der Beschaffenheiten vor, entspringend aus dem Bedürfnisse der Ergänzung jedes durch alle, von welchem der ewige, bedürfnißlose Gott unberührt bleibt. Das Endliche, Werdende „hebt sich auf", heißt nun: es hebt sich auf in sein in ihm gegenwärtiges Urbeharrliches, qualitativ Substantielles. Wenn der Pantheismus überhaupt nur zwei Glieder kennt, das Absolute und das werdende (erscheinende) Endliche: so hat die gründlichere Erwägung hier die Nothwendigkeit eines dritten Zwischengliedes gezeigt: des nicht werdenden, substanziellen Endlichen. Der Pantheismus ist von hier aus, gleichsam von unten, von der unmittelbaren Weltthatsache her, seines Unvermögens ihrer Erklärung überwiesen, in seinem Fundamente widerlegt.

Indem wir aber hierdurch das zweite Hauptmoment der gegenwärtigen Metaphysik aufgenommen haben und dem Princip Herbarts zur Seite getreten sind, blieb auch nach dieser Seite eine wesentliche Berichtigung übrig. Ihm können die endlichen Substanzen, die einfachen Wesen, insofern ein Letztes bleiben, indem er ihre Beziehung auf einander nur für eine äußerliche an ihnen, keineswegs für eine mit ihrer specifischen Qualität zugleich gesetzte hält; daher er auch in ihnen keinen Antrieb findet, sich von hier aus weiter zum Begriffe einer absoluten, wechselbeziehenden Einheit derselben zu erheben. Dies hat nun im Vorhergehenden seine Widerlegung erfahren, indem sich die Nothwendigkeit ergab, jenen Begriff der unbestimmt mannigfaltigen Urqualitäten zunächst als geschlossenes System wechselseitig sich ergänzender und auf einander sich beziehender Urbestimmtheiten zu denken, welche ferner daher nur in einer absoluten, jenes Urbestimmte insgesammt in sich fassenden und setzenden Einheit gedacht werden kann. Somit ist endlich die setzende und befassende Einheit des Absoluten von dieser Seite der Betrachtung her als der letzte und abschließende Begriff aufgewiesen.

29.

Hieraus ergibt sich der Schluß des ersten Theiles der Ontologie: „der Lehre vom Sein," und der Uebergang in den zweiten: „der Lehre vom Wesen." Das Absolute, als die Einheit geschlossener Urpositionen, ist damit das Wesen; eben so sehr nämlich — als Einheit — über, wie — als sie verwirklichend-erhaltendes — in ihnen. Es theilt sich in sich selber in die Doppelheit einer höhern, allbefassenden Einheit — das (gemeinsame) Wesen der Befaßten — und einer niedern, befaßten Unendlichkeit, — geschlossen nach ihrer Urbestimmtheit, unendlich nach deren wechselnden Beziehungen — worin keines ihrer Glieder oder

für sich selbst dem Wesen, der Einheit, gewachsen, überhaupt ihm gegenüber nur ein Unwesentliches ist.

Hiermit kündigt sich, vorerst in abstractester Weise, der auch sonst schon ausgesprochene Fundamentalsatz unserer speculativen Theologie an: daß die Welt nur als eine Gott schlechthin immanente gedacht werden kann, wie jedoch eine solche (zugleich wechselseitige) Immanenz nicht möglich ist, ohne Gott als den ewig transscendirenden, überweltlichen zu denken. — Daher treten, um zunächst das Formelle zu charakterisiren, mit dem „Wesen" Verhältnißbegriffe im eigentlichen, d. h. in dem Sinne auf, daß das darin gedachte Wirkliche in sich selbst sich theilt, und sich als das von sich Unterschiedene setzt, — also nicht nur im Verhältnisse eines Neben-einander zu Anderm steht. Es hat sich vielmehr in allen Gestalten und Ausdrucksweisen eines solchen „Nebeneinander" ergeben, daß dies gar nicht eigentlich Verhältniß sein würde ohne ein anderes in ihm, daß ein Nebeneinander nur zu denken ist innerhalb einer wechselbeziehenden Einheit für dieselbe, daß also nur in dieser überhaupt von Verhältniß κατ' ἐξοχὴν die Rede sein kann.

30.

Hiermit aber, weil dies Endliche nach unserer Grundansicht ein Substantielles ist, wird ebenso energisch der ewige Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Endlichen, zwischen Gott und Welt behauptet: das ewige Leben Gottes ist nicht das ewig-endliche der Welt, und ebenso, was hier, in der Entwickelung der Urpositionen aus ihnen und durch einander, vorgeht, ist keineswegs die Selbstentwicklung des göttlichen Daseins. Sein „Wesen" bleibt überweltlich. — Dennoch ist nicht minder nothwendig zu behaupten, daß Alles, was nur innerweltlich zu existiren vermag, es

allein kraft des Wesens Gottes kann. Dies ist also eben so sehr die einzig wahrhafte, innerweltliche Macht. Dieser Widerspruch ist nur so zu lösen, daß in Gott eine Bestimmung nachgewiesen werde, — nicht jedoch bloß hypothetischer Weise, sondern als Realbegriff — zufolge deren er sich wahrhaft entäußert, ein Anderes setzt, welches, wesensungleich mit Gott und ihn nur nachlebend, dennoch er selbst seinem Inhalte nach, gar eigentlich seine Selbstentäußerung wäre. Und wir hätten nicht abzulassen, bis jeder dieser beiden entgegengesetzten Begriffsbestimmungen volle Genüge geschehen wäre. Was daran noch abstract, und eben darum noch unverständlich, wahrer Begreiflichkeit ermangelnd, sich kund gibt an der einen, wie an der andern Bestimmung, dies entspricht doch gerade dem Ausdrucke der Reife, den das Weltproblem überhaupt erst im gegenwärtigen Begriffszusammenhange, und, da diesem so ziemlich das allgemeine Niveau der Zeitphilosophie entspricht, in der bisherigen Speculation erhalten hat. Es ist wesentlich, Beides sogleich in seiner untergeordneten Geltung zu erkennen und zu bezeichnen. — Aber eben so nothwendig ist es einzusehen, — diese Nothwendigkeit ist aber im Vorhergehenden nachgewiesen worden — daß keine jener beiden Bestimmungen, — deren Conflict das Kreuz der gegenwärtigen Philosophie ausmacht, daher man bisher an der Schärfe der einen oder der andern Etwas abzubrechen beflissen war, — fallen gelassen werden darf, daß jeder ganz und gleichmäßig Genüge geleistet werden muß.

III.

Die Welt als Stufenreihe von Mitteln und Zwecken.

31.

Die ontologische Lehre vom „Wesen" hat die Nachweisung zum Ziele, daß das absolute Wesen, der Urgrund, die Einheit des Unendlichen, nur als der absolute Geist zu denken sei. Der vollständigen Ausführung gegenüber, welche auch dieser Theil (Ontologie, §. 126 u. ff.) gefunden hat, kann es erlaubt sein, hier sogleich auf den Kern jenes Beweises einzugehen.

Die Urpositionen und Monaden, von der Einheit des absoluten Wesens gesetzt, befaßt und unendlich bezogen, — dies war der Begriff, mit welchem der vorige Abschnitt schloß, — bleiben, nur also betrachtet, selbst ein abstracter, unwirklicher Gedanke. Beharrend in ihrer Urqualität, aber wechselnd in ihren Verbindungen und Lösungen mit ihren Mitbezogenen, haben sie sich dadurch vielmehr auch ihrerseits als Einheit eines selbstgegebenen Mannigfaltigen von innern Bestimmungen erwiesen; und aus dieser eignen urbestimmten Einheit sich in ein Vielfaches von Beschaffenheiten, Eigenschaften, Kräften, Wirkungen ergießend — (die dialektische Ableitung dieser Begriffe und ihr daraus sich ergebender Unterschied, findet sich vollständig in der Ontologie), — sind sie schlechthin selbstständig gegen einander, in

keinem Sinne passiv oder zu bewältigen von Außen her; mithin in dem was sie sind, (in der Färbung aller ihrer Wirkungen und Aeußerungsweisen) nur aus sich selbst sich bestimmend, und allein der eignen Natur gemäß: welche Urbestimmtheit mithin ebenso sehr die Grundlage ihrer innern (realen) Nothwendigkeit, als ihrer Freiheit ist. Denn dies ist der allgemeine, metaphysische Begriff der (wahren) Nothwendigkeit, wie der Freiheit, in ihrer zunächst gemeinsamen Wurzel. (Ontologie §. 200. S. 350. ff.)

Indem nun solchergestalt Jedes, was es wird, nur aus sich selbst oder seiner Urbestimmtheit, und gemäß dieser, zu werden vermag, Jedes mithin ein in sich selbst geschlossenes Ganzes nur ihm entsprechender Eigenschaften und Wirkungen ist, — ein zur relativen Totalität sich abschließendes Theil-Universum; — erneuert sich die einmal schon dem dortigen Standpunkte gemäß erledigte Frage in gesteigerter Weise: wie diese unendlichen Theiluniversa dennoch zu Einem Universum zusammenschmelzen, wie sie sich von einer Einheit durchdrungen zeigen können? Dies Wunder alles Daseins, in welchem das vielgestaltige Weltproblem zum einfachsten Ausdrucke zusammengefaßt ist, welches jedoch in der hier vertretenen Lehre in seiner vollen Stärke und seiner durch keine pantheistische oder deterministische Accommodation verkümmerten Energie sich ausspricht und bis zur Antinomie sich steigert: daß jegliches Dasein ein unvertilgbar Eigenthümliches und Autonomes, und dennoch, wie es sich auch gestalte, in Zusammenstimmung mit allen übrigen, ein der allbefassenden Einheit Unterworfenes bleibe; dies Problem, gerade so, wie es sich darbietet, muß gelöst und zwar durch Metaphysik gelöst werden; denn es ist Weltthatsache von ebenso universeller Bedeutung, wie es sich in jedem einzelnen Dasein auf specifisch eigene Weise erneuert.

32.

Wenn demgemäß dies Problem in dem Reichthume von Beziehungen betrachtet wird, welchen die verschiedene Abstufung der Weltwesen nach ihrer geringeren oder größeren Vollkommenheit und ihrer davon abhangenden Selbstständigkeit nothwendig in sich schließt: so drängt sich, warnend und zur Behutsamkeit in dieser Untersuchung auffordernd, die Bemerkung auf, daß eine so einfach summarische, in einem einzigen Begriffe umfaßte Lösung desselben kaum sich denken lasse, ja daß darum eben die bisherigen Lösungsversuche abstract und unbefriedigend ausgefallen sein möchten, weil sie, was Eine Seite des Problems allerdings löst, zur universalen und höchsten Lösung machen wollten. Vielmehr leuchtet ein, daß der Grund der Einheit des sinnlichen Universums dem Wesen nach zwar derselbe ist mit dem, welcher die frei sich bestimmenden endlichen Geister bändigt und zum Einklange bringt; dennoch sind es andere Kräfte oder Eigenschaften dort und hier in dem Einen Urgrunde, mithin verschiedene, selbst sich steigernde Bestimmungen in dem Begriffe desselben; und das allgemeine Grundproblem der Metaphysik, die Idee des absoluten Urgrundes zu erkennen, das so eben schon (§. 31.) in ausgebildeterer Form sich erneuerte, wird noch höhere Steigerungen durchlaufen müssen, bis jeder Stufe creatürlicher Vollkommenheit ihr Herr gefunden ist. Denn es können nur immer höhere, persönlichere Eigenschaften in Gott sein, durch die er nicht bloß die mechanischen Weltkräfte und die Regungen des Lebendigen, sondern die innerlich mächtigern, zur vollen Freiheit und Selbstheit gesteigerten Geistesindividualitäten zu einigen vermag. Es ist derselbe Gott, und doch ein anderer; denn es sind andere Seiten seiner Allmacht, wodurch er als der ewig Siegreiche, den absoluten Weltzweck durchführend, über den gesammten Weltgewalten stehen bleibt.

Hierbei ist jedoch nicht unbeachtet zu lassen, daß eigentlich erst in unserer Weltansicht, in der Individualitätslehre, dies Problem in seiner Schwere sich geltend macht, daß es überhaupt in ihr erst wörtlicher Ernst werden kann mit der Frage nach der Vermittlung und Versöhnung der durchgreifenden Selbstständigkeit der Weltwesen, mit der Einheit der Welt und der nicht minder durchgreifenden Macht Gottes; — in keinem blos pantheistischen Systeme, und so auch nicht im Hegel'schen. Für dieses existirt das Problem wesentlich gar nicht, weil der Gegensatz des Absoluten und des Endlichen nur ein scheinender, eigentlich vielmehr gar keiner ist, so gewiß ihm das Endliche substanzlos sich aufhebt im Absoluten. Wahrhaft existirt ihm Gott nur in der Weltwirklichkeit, das Endliche ist nur die aus dem Absoluten hervortretende Selbstverwirklichung desselben, und so bedarf es keiner wahrhaft harmonisirenden, die Eigenheit überwindenden Macht in Gott, weil die Welt nur die Wirklichkeit und Entwicklung Gottes ist. Ebensowenig ist hier die Freiheit und Selbstbestimmung des endlichen Ich, so sehr es auch gegen Anderes wahrhaftig frei und Aussichbestimmung ist, eine ihm selber, dem Endlichen, zukommende und von Gott es unterscheidende Eigenschaft. Das einzig und wahrhaft Freie ist Gott: er ist das das unendlich sich in den endlichen Ichen Bejahende, in dem aller Unterschied des Ich, Du und Er verschwindet, deren (relativ gegen einander berechtigte) Freiheit nicht im Gegensatze gedacht werden kann mit der in ihnen sich zum freien Ich realisirenden göttlichen Substanz selber. So, wie gesagt, Hegel, auch nach den sorgfältigen Expositionen Gablers (in seinem Briefe vor J. Frauenstädts Buch: Die Freiheit des Menschen, 1838. S. XV. XVII. XXIV. ff. XXXI. XXXIII.) Hier wird das endliche Ich als die Form, als das Unwesentliche, an allen endlichen Persönlichkeiten Identische bezeichnet, mithin als dasjenige, was im mensch-

lichen Bewußtsein, wenn es zu seiner Wahrheit gelangen soll, (wenigstens als vermeintliche Schranke) hinwegfallen muß. Es stammt nur (als diese erscheinende Schranke) aus der äußern Natur, d. h. ist an die natürliche Leiblichkeit geknüpft, mit deren Aufhebung es selber sonach auch hinwegfallen, und in die allgemeine Geistigkeit sich auflösen muß. Die weiteren Consequenzen sind bekannt; und wie verhängnißvoll diese metaphysische Grundlage für die Psychologie werden müsse, bedarf wohl kaum besonderer Ausführung: wie wir denn überhaupt den von Hegel so stark beklagten Verfall der Psychologie durch seine Principien in der Hauptsache nicht restaurirt finden können*). Für Gabler jedoch scheint die volle Consequenz seiner eigenen Sätze nicht zu existiren, sonst könnte er in demselben Zusammenhange nicht auch theistischen Begriffen das Wort reden, und an andern Stellen einer von ihm behaupteten persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes, als wenn er im endlichen Ich ein eigen Substantielles, Monadisches annehmen könnte, und eine solche Fortdauer auf andere Weise begreiflich zu machen wäre, als nur in dem allgemeinen Forteristiren der „absoluten Vernunft", während schon Spinosa eingeschärft hat, die an ihrer Verflechtung mit dem Körper gebundene duratio der Seele wohl von ihrer aeternitas zu unterscheiden sei**). (Man vergl. jedoch Gabler a. a. O. S. XXXII.) Gegen dieses Schwankende, Unentschiedene, in sich selber „Gebrochene" müssen die Angriffe einer gewissen Richtung der Hegel'schen Schule, und die fortgesetzte, im letzten Werke

*) Um diese Behauptung näher zu begründen, beziehen wir uns auf unsere Abhandlung: „über den bisherigen Zustand der Anthropologie und Psychologie" (in der Zeitschrift für Philosophie und spec. Theologie, Bd. XII. S. 93 ff.)

**) Spinosae Ethica L. V. Prop. 34. Schol.

(„die Menschwerdung Gottes“ u. s. w. 1839.) noch gesteigerte Polemik von Frauenstädt allerdings als berechtigte erscheinen *).

33.

Jede specifische Urposition, wiewohl durchaus selbstständig und geschlossenen Wesens gegen die andern, ist zugleich doch allem Uebrigen ergänzend vor- oder zugebildet: jede enthält und befriedigt, woran es der andern gebricht. So weist diese wechselseitige Ergänzung bei abgeschlossener Bestimmtheit auf die Nothwendigkeit einer in ihnen wirksamen, die Ergänzung an-ordnenden Macht. Das Absolute ist nicht nur Einheit, Insichbefassung der Weltsubstanzen, wie wir immerhin richtig, nur noch nicht entschieden genug auf den Lebenspunkt des Problems und des Verständnisses dringend, sagten, — sondern nach der zunächst gewonnenen Wendung, es ist das Eine, allspecificirende Weltordnen (vgl. §. 24.), „Weltgesetz“: — Gesetz, weil ein stetiges, die innere Einheit in die Unendlichkeit ausbreitendes Setzen für einander bestimmter, sich gegenseitig möglich machender Unterschiede, lebendiges Ergänzen des Einen durch das Andere, eine stets wirksame, Alles überwachende, für einander berechnende „Weltregierung“; — bei welchen Begriffen sich schon in annähernder Steigerung die Nothwendigkeit meldet, zur Annahme geistiger Kräfte im Absoluten seine Zuflucht zu nehmen, um solche Wirksamkeit desselben nur denkbar zu finden.

Hiermit tritt jedoch ein völlig neuer Begriff jener Wechselbeziehungen unter den Urpositionen hervor. Wenn wir nämlich die gegenseitige Einwirkung derselben im Vorhergehenden dahin

*) Vor allen Dingen ist hierbei auf die durchgreifende Kritik von Weiße (Zeitschr. Bd. III. H. 2. S. 337 ff.) zu verweisen.

bestimmen mußten, daß diese zwar unablässig stattfinde, aber nur in der Bedeutung, daß keine derselben sich darin bloß passiv, oder bloß activ verhält, sondern daß die Wirkung Jedes auf das Andere in diesem nur die seiner eigenen Natur entsprechende Gegenwirkung hervorruft: so tritt an diesem Verhältnisse nunmehr die ganz neue Seite hervor, daß eben darum Jedes für das Andere, in seinem Sein, wie in seiner Wirksamkeit, innerlich bestimmt, ihm zugeordnet und unentbehrlich sei zur eigenen Existenz; es ist überhaupt der Begriff der Endursache. (Man vergleiche darüber die weitere, hier sehr ins Kurze gezogene Ausführung in der Ontologie, besonders in Betreff der Nachweisung, wie sich alle untergeordneten Causalitätsverhältnisse von Ursache und Wirkung, Kraft und Product in den Begriff der Endursache auflösen, und diese als das ihnen allen Immanente sich zeigt: Ontologie, §. 255. 256. S. 495.)

34.

Daraus ergibt sich folgender Satz, in welchem der frühere Begriff der wechselseitigen Ergänzung der Weltwesen (§. 24 ff.) seine nähere Bestimmung erhält: Jedes specifisch Einzelne ist nach Sein und Wirkung ebenso an sich selbst das Bestimmte, als zugleich doch darum für das Andere, damit das Andere existiren könne; Zweck für sich, aber darin zugleich Mittel für Anderes. In der wechselseitigen Causalität der Weltwesen für einander, wie wir sie festgesetzt haben, ist daher nicht nur diese Wirksamkeit Aller gegen Alle festzuhalten, die von ihnen selbst ausgeht, sondern es ist zugleich darin gegenwärtig und wird durch sie miterreicht eine höhere (künftige) gemeinsame Zweckbeziehung, die nach Sein oder Wirkung in Keinem der Einzelnen für sich selbst liegen, die Keines derselben sich selbst gegeben haben kann. Ein Anderes, Höheres (das Absolute eben, welches

nun damit nicht bloß allbefassende Einheit ist) handelt, vielmehr in sie hinein, und erreicht mittels ihrer seinen Zweck, von dem sie selbst Nichts wissen, und der, wiewohl in ihnen und durch sie sich realisirend, doch schlechthin jenseits aller Einzelnheit derselben liegt. Das ihnen Jenseitige, (unbewußt und unwillkürlich) durch sie erst zu Erreichende, ihr Ziel, ist zugleich daher noch dasjenige, was schon vorauswirkt in ihnen, ohne selber noch zu sein. Hierin liegt das Neue, Eigenthümliche, leicht, wie man sieht zum Ausdrucke des Widerspruchs zu Steigernde dieses Verhältnisses.

35.

Das Erreichte, Realisirte nämlich, wiewohl Product des ihm Vorausgehenden, ist dennoch dasjenige, um deßwillen dieses allein vorhanden ist; das Ursprüngliche, der Zweck, für welchen jenes bloß Mittel, dem es zubereitet ist, und darin seine Bestimmung (Ende, Telos) zu erreichen hat. — Das Nochnichtseiende demnach wirkt in dem Seienden vor, eben deßhalb, weil es noch nicht ist, und damit es dadurch werde. So ist Zweck — die Ursache, aber als Folge gesetzt, wirksam (ohne Wirklichkeit) in den Ursachen, welche ihn doch erst hervorbringen sollen, und die deßhalb Mittel sind: Mittel dagegen ist die Folge, aber als Ursache gesetzt, das Hervorbringende desjenigen, um deßwillen, oder als Mittel dafür (also Folge desselben) es eigentlich nur ist. Dies ist der Gegensatz in seiner Schärfe ausgesprochen, der sich in der Weltrealität ebenso unendlich gesetzt, als auch unendlich ausgeglichen findet: der Weltzusammenhang ist nur dieses überall sich bewährende Zusammensein von Zwecken in Mitteln, und umgekehrt.

Aber wir können hier unmöglich weder bei dem Factum, noch bei seinem Begriffe, als dem Letzten, stehen bleiben; sondern es ist eben die Frage, wie denkbar oder erklärlich werde, daß das noch

nicht Seiende (der Zweck) dennoch schon wirke, mithin in anderm Sinne schon sei? Zugleich also sei und nicht sei, und zwar gerade darum nicht sei, als Wirkliches, weil es in jenem andern Sinne als zu realisirender Zweck (ideell) dennoch existirt: so wie umgekehrt das wirklich ist, welchem um sein selbst willen, weil es nur Mittel und nicht Zweck ist, keine Existenz beigelegt werden kann. Dieser Widerspruch muß auch metaphysisch gelöst werden, weil er factisch in jedem Momente der Weltwirklichkeit sich gelöst zeigt: — (er ist nicht etwa nach dem stets wiederkehrenden Mißverständnisse Vieler ein „daseiender Widerspruch", sondern da ist er nur, als der wirklich gelöste; Widerspruch wird das Verhältniß nur in unserm Denken, als noch Problem, als ein der Erklärung Bedürftiges, welches, wenn die rechte Erklärung gefunden, damit unmittelbar aufhört, Widerspruch zu sein.) Der Moment der Erklärung liegt aber darin, zu zeigen, was jene doppelte Form der Existenz überhaupt bedeuten könne, der zufolge das Mittel zwar ist, aber nur als in sich enthaltend (verhüllend), ein Anderes, den Zweck, welcher noch nicht ist, oder wie dieser in ihm (voraus-wirkend) sein könne, ohne doch zu sein.

36.

Dadurch ist zuerst nun die gewöhnliche Auffassungsweise von Zweck und Mittel, welche in der zufälligen Zweckbeziehung der Dinge auf einander besteht, oder wo willkürlich und subjectiv das eine zum Mittel des andern verbraucht wird, gänzlich überschritten. Gegen diese Auffassung würden die Nachweisungen Kants (im Schlußabschnitte seiner Kritik der Urtheilskraft) völlig Recht behalten, worin ihm übrigens schon Spinosa vorausgegangen ist, daß in den Begriffen von Zweck und Mittel nur eine subjective, von unserm Bewußtsein zu den Dingen mithinzugebrachte, ihre Objectivität

aber nichts angehende Betrachtungsweise derselben enthalten sei. — Der wahrhafte (objective) Zweck eines Dinges kann im Gegentheil nicht außer ihm und seiner ursprünglichen Bestimmtheit liegen; — er ist vielmehr diese selber, zugleich nur bezogen auf die andern Bestimmtheiten, die als Vorbedingungen ihm nöthig sind zu dessen eigner Verwirklichung. Ebenso ist der wahre Begriff des Mittels, welches sich objectiv in einem Dinge realisirt, nicht abzutrennen von der Urbestimmheit dieses Dinges: es ist gleichfalls nur diese Bestimmtheit, bezogen auf ihren allgemeinen Zusammenhang mit allen andern, zufolge dessen sie schlechthin das Urbedingende für gewisse andere Existenzen, und diese das Höhere für sie, ihr Zweck sind. (In Bezug auf Beides vergl. §. 26.) Somit sind Zweck und Mittel, in diesem objectiven Sinne, ursprünglich in einander, ihrer Urbestimmtheit nach schlechthin auf einander bezogen, mögen sie in ihrer factischen Existenz — worin sie eben der äußerlichen Causalitätsverknüpfung anheimfallen — noch so weit von einander getrennt sein. Der (objective Welt=) Zweck erreicht sich daher stets und verwirklicht sich vollständig, weil er seine Mittel im Weltgange stets sich vorbereitet findet, weil er in ihnen schon als das zu Realisirende (Künftige) ideell gegenwärtig ist. (Was dies heiße und welche weitern Bestimmungen darin enthalten seien, wird die folgende Untersuchung zeigen.) Umgekehrt: das Mittel genügt in jedem Momente seines Daseins dem Zwecke, weil es gar nichts Anderes ist, als die Vorbereitung (die ideelle Gegenwart) dieses Zweckes, weil in der Urbestimmtheit der wahrhaft objectiven Welt-Mittel kein anderes Princip liegt, denn dies, ihrem Zwecke unterworfen zu sein. Und so ist ersichtlich, wie der in steter Nacheinanderfolge, von Ursache zu Wirkung, fortrückende Abfluß von Causalitäten andrerseits, aber zugleich, einen in der Reihe seiner Mittel stets vollendeterer sich realisirenden (Welt-)

Zweck darstellen könne, welcher dem Universum eben darum das Gepräge allgemeiner, ihm allgegenwärtiger Zweckmäßigkeit aufdrückt. Es ist die immanente Teleologie Hegels, welche bei ihm wesentlich jedoch letzter und höchster Begriff bleibt (vgl. §. 44.), bei uns, wie wir sogleich sehen werden, Moment einer neuen Steigerung, ein selbst weiter zu Erklärendes wird.

Anmerkung. Hier ist zugleich ein Punkt gefunden, von welchem aus wir nach einer anderen Seite hin mit dem Herbartschen Systeme uns auseinandersetzen müssen, worüber wir an die schon oben (§. 26. Note S. 107.) angeführten Verhandlungen zwischen Drobisch und uns verweisen. Dabei ergibt sich nicht nur für unsern eigenen gegenwärtigen Zusammenhang eine weitere Erläuterung der hier eintretenden Kategorieenstufe im Unterschiede von der vorhergehenden, sondern bestimmter noch scheint daraus auch für die Herbartsche Metaphysik die Nothwendigkeit nachgewiesen zu sein, den Begriff des Zweckes als einen universalen unter ihre Principien aufzunehmen, so gewiß sie ihrer Aufgabe genügen will, Wissenschaft von „der Begreiflichkeit der Erfahrung" zu sein, welches dem Wesen nach ganz dieselbe Aufgabe ist, die auch wir verfolgen. Wir stellen deßhalb aus jenen Verhandlungen die Punkte neben einander, in denen Drobisch mit uns sich im Einverständniß befindet, und in denen wir von einander abweichen.

Drobisch leugnet die Universalität des Zweckbegriffes nicht nur (Zeitschrift für Phil. Bd. XIV. S. 79. 80.), sondern auch die Ursprünglichkeit des Bezogenseins der „einfachen Wesen" (Urpositionen) auf einander (S. 85.); — noch weniger kann er daher — nach diesen Prämissen ganz folgerichtig, — von hier aus den Schluß auf eine Einheit derselben und auf einen Urgrund gutheißen. Er geht zunächst aus von dem Begriffe eines „Zusammen" der einfachen We-

sen, weil einen solchen Begriff die gegebenen Erscheinungen fordern; dies Zusammensein oder auch Zusammenkommen derselben setzt jedoch nach ihm keineswegs eine ursprüngliche oder nothwendige Bezogenheit in ihnen voraus: jedes einfache Wesen ist an und für sich ein bestimmtes; aber eben darum enthält es durchaus keine Hinweisung auf ein Anderes; und ebenso wenig wird es durch die Ordnung, in der es mit den Andern steht, zu diesem bestimmten. Sein Bezogensein auf Anderes, oder, wie eben Herbart es nennt, sein Zusammen, und die Ordnung oder Stelle, in die es zufolge dessen gelanget, ist factisch zwar ursprünglich, indem wir keinen Zustand der einfachen Wesen kennen, der ihrem Zusammen voranginge, indem ferner das Einfache uns schlechthin imperceptibel bleiben würde; dennoch verhält es sich zu seinem Wesen, wie etwas schlechthin Aeußerliches oder Zufälliges. Es ist, laut des Factums der Erscheinungswelt, aber es könnte, so weit es die innere Natur der einfachen Wesen betrifft, auch nicht oder ganz anders stattfinden. Sind nun die Qualitäten der einfachen Wesen als an sich beziehungslos zu setzen, so müssen sie dagegen, als Realgründe der Erscheinungen, Beziehung zu einander haben, für einander sein (S. 92.); und in diesem Betreff geht Drobisch einen Schritt weiter als sein Meister: Alle Wesen sind in ursprünglichem Zusammenhange, alle stehen mit einander in unmittelbaren oder mittelbaren, wenn auch noch so entfernten, wirklichen Beziehungen, und alle Veränderung in der Welt bedeutet nur eine Umwandlung dieser Beziehungen. Hierin ist die Einheit jeder möglichen Welt, als Einheit eines Zusammenhanges überhaupt, ausgesprochen (S. 96.). „In den ursprünglichen Beziehungen der Wesen liegen die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des äußern und innern Geschehens, also auch des Denkens, für jede mögliche Welt. Sie können so wenig

geworden sein, als die Wesen selbst; sie existiren, als ewige Wahrheiten im Zusammenhange der Wesen, welche besondere Gestalt dieser auch immer haben mag" (S. 97.). Hieraus folget aber noch keineswegs, daß dieser Zusammenhang und dieses gegenseitige Entsprechen in unserer jetzigen Welt bereits zur Vollendung gediehen sei. Gewiß aber liegt in dem Streben der innern Zustände der Wesen nach Gleichgewicht, und in der Nothwendigkeit, daß innere Zustände und äußere Lagen mit einander übereinstimmen müssen, ein Princip, das den innern und äußern Zusammenhang immer mehr einer Ausgleichung und Ordnung entgegenführen muß. „Die Veränderungen in der Welt müssen nach den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Zusammenhangs immer regelmäßiger und geordneter werden." (S. 97.).

Während Drobisch hier nun wenigstens in der zeitlichen Entwicklung der Welt ein teleologisches Princip anerkennt: besteht er doch ebenso sehr darauf, daß man deßhalb diese Welt noch keineswegs eine nach Zwecken geordnete nennen könne; denn „Zweck" in eigentlicher Bedeutung gibt sich nur kund in der organischen und geistigen Welt, indem hier nämlich der Leib eine „besondere Einrichtung" zeigt, um das einfache Wesen, welches zur empfindenden und vernünftigen Seele werden soll, mit den nöthigen Organen dazu auszurüsten. In dieser Thatsache, so wie in den äußerlich zweckmäßigen Beziehungen, in denen Pflanzen, Thiere und der Mensch zu einander stehen, zeigt sich ein zweckmäßiges, auf Wahl und Absicht beruhendes Wirken, welches nur auf ein „reales Einheitsprincip" der Welt und auf ein bewußtes Denken und Handeln desselben zurückgeführt werden kann, in dem wir, besonders zugleich durch ethische Bestimmungen dazu befähigt, Gott zu erkennen nicht Anstand nehmen dürfen. Und so endet diese Folgerungsweise in einem

„anthropomorphistischen Theismus", der, ohne mit seinen Begriffen zur exacten ontologischen Durcharbeitung zu taugen, dennoch durch fortschreitende Kenntniß von den Gesetzen der Welt sich immer mehr befestigen und von unangemessenen anthropopathischen Vorstellungen reinigen kann (S. 97—108).

So weit Drobisch. Ganz abgesehen nun von der offenbaren Analogie, zwischen jenem Verfahren und dem unsrigen, welche sich ungesucht hier darbietet, ebenso zwischen dem Resultate, zu welchem es gelangt, und demjenigen, zu welchem wir die speculative Theologie zu führen gedenken: so müssen wir doch vor allem Weitern an eine Grunddifferenz erinnern. Es ist nämlich von Herbart und Drobisch eine Vorfrage ganz übersehen worden, welche den ersten Grund zu unsern Einwendungen gegen ihre metaphysische Theorie gegeben hat. Die „einfachen Wesen" sind schon ursprünglich in einem mehr oder minder vollkommenen Zusammen, sagt man, wodurch die wechselseitigen Störungen und Selbsterhaltungen derselben hervorgebracht werden. Ausdrücklich läugnet man aber, daß dies „Zusammen" in Folge einer ursprünglichen Ordnung (eines ordnenden Einheitsprincipes) oder eines durch die einzelnen einfachen Wesen hindurchgreifenden Gesetzes stattfinde; vielmehr soll die Ordnung und die Gesetzmäßigkeit, welche wir in der erscheinenden Welt finden, erst das Product sein der allmählich sich ausgleichenden und in Harmonie sich setzenden Störungen unter den einfachen Wesen. Wir gehen hier auf den letztern Begriff nicht näher ein, indem wir über seine wenigstens theilweise Zulässigkeit schon in der angeführten Abhandlung (S. 123. 24) uns erklärt haben. Wir fragen nur: wie die qualitativ einfachen Wesen überhaupt nur „sich stören", d. h. für einander sein, sich Blöße geben können, wenn in der an sich unabhängigen Qualität eines jeden derselben nicht zugleich gesetzt ist, daß sie sich schlechthin auf einander beziehen, in einander passen müssen?

Denn das qualitativ Unverträgliche, Ungleichartige neben einander kann nicht einmal sich gegenseitig „stören", viel weniger etwa zur organischen Einheit eines Leibes zusammentreten, weil es überhaupt nicht für einander vorhanden ist, wie sogar tausend empirische Fälle zeigen können. Weit entfernt darum, daß gründliche Einsicht die wirkliche Ordnung der Erscheinungswelt für ein allmählich entstandenes Product jenes „Zusammen" halten könnte, muß sie vielmehr darauf dringen, die Möglichkeit des „Zusammen" selbst erst erklärt zu sehen, und muß jede Theorie für halb oder für mangelhaft halten, welche auf diese Erklärung sich nicht einläßt. Hat man jedoch von der Nothwendigkeit derselben sich überzeugt, so kann sie nur darin gefunden werden, daß man bei dem Begriffe einfacher Wesen, als dem letzten, überhaupt nicht stehen bleibt, daß man sie selbst als inbegriffen nachweist in einer durchgreifend sie setzenden und wechselbeziehenden Einheit. Diese unabweisliche Vervollständigung oder Erweiterung der Herbart'schen Theorie haben wir nun im eigenen Namen vollzogen und die bisherigen Kategorieen darnach bestimmt, wobei es ganz gleichgültig ist, wie weit man den Sinn des Begriffes: „Zweck" ausdehnen oder beschränken wolle. Für unsere eigene Lehre reihen sich jene Begriffe daher folgendergestalt unter einander. Der fundamentale Begriff, in dem alle Urpositionen („einfachen Wesen") unter einander verbunden sind, ist der des allgemeinen Füreinanderseins, der durch alle hindurchgreifenden Ordnung, Einheit, oder wie man will: es ist überhaupt nämlich dies ein noch halb unklarer Gedanke, den eben darum die folgende Untersuchung noch tiefer erschöpfen muß. Erst hierdurch ist überhaupt nur der Begriff des Universums und der Einheit des Universums möglich. Aber zugleich ist eine Reihe vollkommener und unvollkommener Weltwesen abgeleitet, welche, innerhalb jenes allgemeinen, zugleich noch in dem be-

sondern Zusammenhange stehen, daß das niedere dem vollkommneren als Verwirklichungsmittel zugebildet ist, ihm wie objectives Mittel dem Zwecke dient. So ist (vgl. den §.) der Begriff des Mittels und des Zweckes zwar nicht gleichzustellen oder zu verwechseln mit dem Begriffe jener allgemeinen Einheit des Universums; dennoch ist es nicht weniger ein allumfassendes Verhältniß, welches Weltstufen im Universum setzt und diese, mit dem abermals durchgreifenden Begriffe der Einheit des Weltzwecks, einander unterordnet.

37.

Hiermit ist nun zuvörderst die Wahrheit des unmittelbaren Causalitätsverhältnisses von Ursache und Wirkung (§. 33.) nicht aufgehoben; aber alle die hier obwaltenden Beziehungen und Verbindungen der Weltwirklichkeit sind selbst nur zu Mitteln, zur Darstellungsweise eines Höhern in ihnen herabgesetzt. In dem unendlichen Zusammenhange der Weltdinge und ihrem werdenden Ablaufe vollzieht sich, als das darin Gegenwärtige, und als dennoch Vorbereitetes und erst zu Erreichendes, — also ihnen selbst, den ihn auswirkenden, unbewußt und absichtlos — ein einziger gemeinsamer Weltzweck, und in der niedern Ordnung geht, parallel damit und doch ihr einverleibt, eine jener Causalitätsverbindung schlechthin jenseitige Weltordnung ihren Gang: so jedoch, daß kein Einzelnes bloß als Mittel dem Andern unterworfen, ihm geopfert werde, sondern daß es zugleich dem allgemeinen Zusammenhange angehöre, d. h. Zweck in sich und Mittel für das Ganze sei.

Dadurch ist der vorige Gedanke der Causalitätsbeziehung einerseits, und der Begriff von Zweck und Mittel andrerseits völlig vermittelt; und der Fundamentalbegriff, welcher uns von Anfang her begleitet hat, von der unendlichen Wechselbeziehung und Einheit der Urpositionen, hat sich dadurch

um einen wesentlichen Schritt der Begreiflichkeit genähert, wenigstens beginnt er, sich mit dem Realen der Weltthatsache in Ausgleichung zu setzen. Alles — so hat sich nun ergeben — existirt und wirkt auf schlechthin (d. h. bewußtlos) „zweckmäßige" Weise; nirgends Zufall, Chaotisches; auch die geringste der Urpositionen ist nicht losgelassen von dem Bande dieser organisirenden Ordnung: das Universum ist Totalorganismus (κόσμος) relativer ins Unendliche gegliederter Einzelorganisationen, in denen der Zweck, eben jener Kosmos selbst, unendlich sich vollzieht und sich erhält: übrigens eine der jetzt geläufigsten Vorstellungen der Speculation, welche, so wichtig sie ist, doch in keiner Weise die letzte, abschließende sein kann, weil sie selbst das Weltproblem nicht erklärt, — nur in einen tiefern Ausdruck faßt, als die vorhergehenden es waren; — ihrerseits vielmehr selbst der Erklärung bedürftig ist. Es findet sich darin der Sinn des Hegelschen Satzes wieder: daß alles Wirkliche vernünftig sei, — d. h. absolut zweckmäßig, und, solchergestalt Selbstzweck seiend, sich dennoch immer in den höchsten, absoluten Selbstzweck, im Sein der absoluten Vernunft auflöst. Aber dieser, an sich selbst übrigens wahre Satz kann nicht, wie im Hegelschen Systeme, als Resultat, er kann nur als weiter zu lösendes Problem erscheinen. Es muß begriffen, (verständlich) gemacht werden, wie das Universum sich als dies absolut Vernünftige zu erhalten vermöge; und es wird abermals klar, was sich uns früher eben so ungesucht ergab, daß diese Philosophie nicht erklärt, sondern bei dem zu erklärenden höchsten Weltbegriffe eben stehen bleibt, als Begriff, nämlich als scharfgefaßtes Problem ihn ausspricht und in diesem „daseienden" d. h. übrig gelassenen Widerspruche seine Lösung gegeben glaubt. Es ist eine Philosophie, welche durch sich selbst eine über sie hinausführende gerade nöthig macht.

38.

Zweitens jedoch, falls nach dem so eben gefundenen Begriffe jeder einzelne Zweck wie einzelnes Mittel gleicher Weise aufgeht im absoluten Weltzusammenhange oder in der Einheit, welche im Universum verwirklicht ist; — falls daher, wie es bis jetzt scheint, der einzige wahre Selbstzweck aller Hervorbringungen nur das sich selbst durch alle Mittel und Zwecke erhaltende Allgemeine, nur das Universum wäre, welches hier somit dem Absoluten gleichgestellt würde; — und wir wiederholen es, daß eigentlich nur bis dahin die Philosophie unserer Zeit in ihren wissenschaftlichen Vertretern gelangt ist: — so ist der Widerspruch nicht wahrhaft gelöst, nur hinausgeschoben, der sich uns im Begriffe der Endursache ergab (§. 34—36). Wir begreifen nicht eigentlich, wie sich der Zweck durch seine Mittel, in denen er ebenso ist, als nicht ist, realisiren könne. Ebenso ist der Begriff der Endursache in seiner Schärfe gebrochen und fallen gelassen, wenn er, wie die bisherige Auffassung dies wenigstens als einen möglichen Gedanken übrig ließ, allgegenwärtig im Universum sich erfüllt; also, indem er überall sich finden soll, als der bestimmte, ausschließlich höchste, wahrhaft nirgends existirt. Damit wäre aber der ganze Begriff unwiederbringlich zerstört: denn ist im Weltganzen nicht ein Bestimmtes (gleichviel, ob wir es thatsächlich entdecken können oder nicht) wirklich der höchste Endzweck alles Uebrigen, dies Uebrige nicht wirklich dafür nur Mittel: so bliebe nichts mehr wahrhaftes Mittel und wahrhafter Zweck; der ganze Unterschied sänke zurück auf die vorige Stufe der allgemeinen Causalität Aller gegen Alle, indem jegliches Einzelne gleicher Weise und ohne Unterschied Mittel und Zweck zugleich, Zweck an sich selbst und indirect dann Mittel für alles Uebrige wäre. Denn so eigenthümlich beschaffen ist jener hohe und geheimnißvolle Begriff des Endzweckes, daß, sobald wir ihn

denken, oder sowie er in den Welterscheinungen als objective Thatsache sich uns aufdrängt, wie mit Einem Schlage der Begriff und die Bedeutung dieses Weltganzen für uns sich steigert und verändert: indem wir irgend untergeordnete Mittel zu Zwecken objectiv anerkennen, setzt jedes Höhere, als Zweck in der Stufenleiter der Dinge, mit Nothwendigkeit ein schlechthin Höchstes und Letztes; es ist nicht nur eine allgemeine Vernunft und Zweckmäßigkeit in den Dingen, sondern zugleich mit ihr, und als das Ziel derselben, ein wahrhaft höchster, durch sie nur zu vermittelnder Endzweck in eine einzelnen Weltwesen, keineswegs bloß in der Universalität aller Dinge: ohne diesen und die von ihm aus auch auf das Untergeordnete zurückstrahlende Einheit des Weltganzen wäre dann vielmehr auch in jener Universalität keine wahrhafte Zweckmäßigkeit und keine Welteinheit anzuerkennen.

Endlich — und hiermit sprechen wir den letzten, aber allein schon entscheidenden Mangel jener Begriffsfassung aus — sind wir der eigentlichen Einsicht in die Möglichkeit einer solchen, Mittel und Zweck in einander beziehenden Einheit um Nichts näher gerückt; sind noch nicht hinausgelangt über den Begriff einer blindzweckmäßig wirkenden wechselseitigen Causalität in Allen, aus der als ihr unendlicher Effect die allgemeine Zweckmäßigkeit alles Daseins zwar resultiren mag, in der aber an sich selbst noch keineswegs der letzte Erklärungsgrund für dieselbe gefunden werden kann, für diesen gehalten vielmehr der Widerspruch wäre. Wir haben mithin eben so wenig dialektisch den Begriff des Zweckes erschöpft, als ihn in seiner Gegebenheit völlig aufgefaßt oder erklärt. Die Ergänzung desselben müßte also in der doppelten Weise gesucht werden, daß einerseits innerhalb jener allgemeinen, in einander sich verflechtenden und eben damit gegenseitig sich neutralisirenden Zweck- und Mittelreihen des Weltzusammen-

hanges, durch welche der allgemeine Zweck, die Welt selbst, allerdings stets erreicht wird, und als sich selbst erhaltendes Resultat daraus hervorgeht — auch ein einzelner absoluter Zweck, d. h. ein solcher, gesetzt sein muß, welcher nur Zweck, in keinem Sinne mehr Mittel ist. Andrerseits drängt sich aber am letztern Begriffe um so stärker die Nothwendigkeit auf, dennoch zu fragen: wenn in dem Weltzusammenhange überhaupt Zwecke und sogar ein schlechthin höchster gesetzt sei, wie solche gesetzt sein können und was das sie Setzende sein müsse.

39.

In ersterer Beziehung ergäbe sich also innerhalb dieser relativ geschlossenen Zwecksysteme selbst ein Dreifaches: a) eine Reihe oder Steigerung von Zwecken, wo das in der Einen Beziehung als Selbstzweck zu Setzende, in anderer Hinsicht nur Mittel wäre für den höhern Endzweck. Aber b) diese Steigerungen können nicht in die äusserliche (oder schlechte) Unendlichkeit auslaufen, so daß jeder Zweck im Universum immer nur auf einen noch höhern wiese, und so zugleich sich selbst vernichtete, also eben so wenig Zweck wäre, wie vorher, wo Alles gleichmäßig Zweck und Mittel zugleich sein sollte: sondern ein absolut höchster Endzweck gibt allen untergeordneten Weltzwecken (und Dingen) erst ihren Sinn und ihre Auslegung, macht sie zu Zwischenstufen für sich selbst und so zu wahren Zwecken, und schließt damit wahrhaft und vollendet das Weltganze, welches sonst selber zwecklos wäre. Auch nach dieser Seite hin wäre also zu sagen, daß eine unendliche Reihe von Zwecken im Universum den Begriff des Zweckes ebenso zur Täuschung und Lüge für dasselbe machen würde, als die entgegengesetzte Voraussetzung, daß alle Mittel und Zwecke in ihm nur auf die in sich kreisende Selbsterhaltung desselben hinauslaufen.

Endlich aber c) kann dieser wahrhaft alle untergeordneten Zwecke abschließende Urzweck selbst kein endlicher, in einer einzelnen Welterscheinung oder Thatsache sich erreichender und damit ein für allemal abgeschlossener sein. Er würde dadurch, indem die innere Zweckverbindung der Welt, einem abgelaufenen Uhrwerke gleich, irgend einmal ihr Ziel erreicht hätte, die ganze Schöpfung zu einer bloß endlichen machen; und das dunklere oder deutlichere Bewußtsein dieser Klippe, des auch hier drohenden Widerspruchs, mag die gegenwärtige Speculation abgehalten haben, nach dieser Seite hin mit dem Begriffe des Weltzweckes Ernst zu machen. — Hier ist jedoch abermals nur dem weiter leitenden Zuge jenes Begriffes vertrauensvoll zu folgen, eben deßhalb, weil er ein realer und universell gegebener ist. Ergeben sich darin uns deutlich die Glieder jener Antinomie: so werden wir damit auch in die Sphäre gewiesen sein, wo ihr Widerspruch real gelöst ist.

40.

Der höchste Weltzweck muß schlechthin erreicht werden, sonst wären überhaupt nirgends Zwecke. Allein in diesem Gipfel erhält der gesammte Weltzusammenhang Beziehung und Sinn; und nur diese höchste Weltwirklichkeit aus sich hervorgehen zu lassen, ist das Ziel und die Bedeutung aller untergeordneten Weltkräfte. So das Eine Glied der Antinomie, welches den endlichen Abschluß, die Weltvollendung behauptet, und welches, wenn bei dieser äußerlichen Vollendung stehen geblieben werden müßte, uns allerdings in den bereits erörterten Widerspruch zurückstoßen würde. — Aber innerhalb dieser ein für allemal sich erreichenden höchsten Weltwirklichkeit kann, ohne jenen Begriff aufzuheben, eine neue Zweckreihe, nicht zwar der äußern Steigerung zu neuen, noch höheren Weltwesen, sondern der innern Vollendung

beginnen; das, was im Allgemeinen als Perfectibilität bezeichnet wird. Das höchste Weltwesen wäre als ein schlechthin perfectibles zu denken. Und Perfectibilität ist ihm, als dem höchsten Weltwesen, darum beizulegen, weil es sich nicht gegeben sein kann in dieser Vollendung, gleich einem todt vollkommenen Producte, — sondern weil es vor sich selbst dazu werden, sich dazu bestimmen muß, was eben Perfectibelsein heißt. — Aber auch diese Perfectibilität würde in Wahrheit keine sein, wenn sie nicht absolut vollendet werden könnte, und es hier abermals auf ein bloßes Streben, obgleich ein inneres Streben in ein Unbegränztes, abgesehen wäre. Auch hier muß sie sich in einem innern Urzweck, in ein summe perfectissimum vollenden, welches nun als das absolut und zuhöchst Schließende jener äußerlichen Steigerung durch die Weltwesen sowohl, als dieser innerlich sich steigernden Vollendung im höchsten Weltwesen zu denken ist; und in jenem muß alle Steigerung ihre Bedeutung verlieren. Die Lösung der Antinomie kann also nur darin beruhen, daß die Steigerung der Zwecke aus eigener Nothwendigkeit in ein Gebiet sich aufhebt und abschließt, welches im doppelten Sinne dem bloß Quantitativen, — durch ein Mehr oder Minder der Steigerung zu Unterscheidenden — nicht mehr anheimfallen kann. Ein solcher Gegensatz wird völlig bedeutungslos für dasselbe, und in der That ist durch diese Aufhebung eben der höchste Weltzweck in ihm erreicht.

Anmerkung. Um den so eben gefundenen wichtigen Begriff durch einige Zusätze zu erläutern: — es muß in der Reihe der Weltdinge und Zwecke ein endliches Wesen geben (es wird gefordert, so gewiß Steigerung von Zwecken im Universum sich zeigt), welches zur (creatürlichen) Vollendung sich erheben kann, in dem der absolute Schluß der Schöpfung, ihre Ruhe und höchste Einheit erreicht ist.

Ohne ein solches Wesen wäre das Universum überhaupt nicht ein ganzes, nicht ein zweckerfülltes, nicht ein Vernunft in sich realisirendes. Aber ebenso hat sich ergeben, daß diese Vollendung, um in der That als die (creatürlich) höchste gedacht zu werden, als eigenes Werk, als Product einer Selbstthat gedacht werden muß. Wir können voraussehen, daß diese Bedingung nur im Gebiete des freien, selbstbewußten Geistes, da aber von selbst, eintreten wird. Zuerst nämlich ist Geist und Bewußtsein der Art nach Bestimmung des höchsten denkbaren Weltwesens: sein allgemeiner Charakter ist daher, für sich zu werden, aus dem, was es ursprünglich ist; durch Selbstbestimmung sich zu dem hervorzubringen, was sein Wesen ist. Eben darum ist sodann auch der Geist vollendungsfähig, und in der Ruhe dieser Vollendung, — welche ins Bewußtsein eintretend und darin als Grundgefühl alle seine Zustände durchdringend, nur Seligkeit genannt werden kann — seines (wahrhaft) höchsten Zweckes eben so gewiß, als dessen genießend; und darum ein Zweck der Welt, der wahrhaft und im tiefsten Sinne nun ihr Urzweck genannt werden kann. Es ist dies, was den Geist seinem Ursprunge und Begriffe nach zum Gottähnlichen erhebt. Auch in Gott ist kein Streben, Langen und Suchen ins Unendliche, und um dieser Ruhe der Vollendung willen wird er der Selige genannt; aber diese liegt nicht in dem Grade der Vollkommenheit, weil ihm quantitativ Unendlichkeit beigelegt werden müßte, sondern in dem qualitativ specifischen Zustande, des nicht mehr Strebens, sondern der bewußten Vollendung, die im Wesen der Geistigkeit überhaupt gegründet ist. Nur das selbstbewußte Wesen kann vollendet sein, ohne darum in Endlichkeit zu versinken, vielmehr in seiner Vollendung eben, und in deren Gefühl, seiner Unendlichkeit gewiß zu sein.

41.

Hiermit ist nun auch an dem ausgebildeten Begriffe der Endursache das darüber hinaustreibende zweite Problem (§. 38. Ende) herausgearbeitet, wie sich überhaupt die Möglichkeit von wirklich so zu nennenden Zwecken und Mitteln im Weltzusammenhange denken, erklären lasse?

Es bleiben auch hier, wie vorher (§. 33. 34.), zwei entgegengesetzte Sätze stehen: Der absolute Urzweck ist erst hervorzubringen durch die untergeordneten Causalreihen von Mitteln und Zwecken: lediglich auf ihn weisen sie hin und wirken insgesammt, diese höchste Welterscheinung hervorzubringen; und nur als Vermitteltes durch sie kommt sie zum Dasein; sie ist Ende und Schluß der Schöpfung, in keinem Sinne der (factischen) Wirklichkeit nach Anfang, Unvorbereitetes. — Aber nach allem Bisherigen ist dieser höchste Endzweck eben darum nicht außer oder hinter seinen Mitteln, den ihn vermittelnden Weltstufen und Weltwesen, so daß er bloß ihnen nachkäme, sondern umgekehrt ist er in ihnen allen hindurchwirkend und vorgegenwärtig, weil er nur im Zusammenhange mit ihnen sich verwirklichen kann. (Wenn nach der bekannten naturwissenschaftlichen Nachweisung der Mensch das Ziel und zugleich das zuletzt hervorgetretene Ende aller chemischen Processe und aller Organisationen der Erde ist: so ist umgekehrt ebenso nachgewiesen worden, daß die menschliche Organisation im allereigentlichsten Sinne in den niedern vorgegenwärtig sich befinde: die Thierwelt ist der auseinandergetretene, noch nicht zur Einheit gebundene Menschenorganismus; die Menschensinne sind die chemischen und dynamischen Kräfte der Erde, ins Subjective [Ideelle] des Empfindens erhoben.)

42.

Hiermit tritt, nur höher und gesteigerter, derselbe Widerspruch hervor, den wir schon vorher fanden und vergeblich durch Zwischenbegriffe zu beschwichtigen suchten. Die relativ höhern Zwecke, und nicht minder der schlechthin höchste Endzweck, **wirken hindurch**, sagten wir (§. 35.), oder sind gegenwärtig in ihren Mitteln, und dennoch bedürfen sie deren Vermittlung, um verwirklicht zu werden. **Wirklich** demnach, und schlechthin **nicht** wirklich sind sie gleicherweise: ein Widerspruch; — und dennoch dürfen wir, laut **Begriff** und **Weltthatsächlichkeit**, keines dieser widersprechenden Glieder hinwegwerfen; wir müssen einen ergänzenden Begriff finden, oder vielmehr ihn entwickeln aus der Beschaffenheit des Widerspruches selbst.

Wirklich sind die Zwecke in doppeltem Sinne: **vorauswirkend** in ihren Mitteln, bei eigener factischer **Nichtwirklichkeit**; verwirklicht sodann durch diese. Hiermit ist wenigstens die Stelle zur Lösung des Widerspruchs gezeigt. Denn nicht der letztere Begriff der Wirklichkeit, sondern nur der erste, des Vorwirklichen oder Vorauswirkenden, ist der dunkle und zweideutige. Was heißt Vorwirken des Zweckes, ohne selbst wirklich zu sein? — Wir wissen dies Alle, aber die Metaphysik hat sich bisher noch nicht die Mühe genommen, dies Wissen zum Begriff zu erheben, noch weniger es in seinen ungeheuern Folgen für sie selbst weiter darzulegen.

Der Zweck wirkt voraus, kann nur bedeuten: seine sämmtlichen Mittel wirken (unwillkürlich) nur auf ihn hin, nicht (bloß) für sich. Deßhalb aber wirken nicht sie eigentlich den höhern Zweck, auch er selber nicht wirkt in ihnen, wie wir dies bisher unklarer und eben darum dem Widerspruch verfallender Weise vorläufig sagten, — womit aber gleicher Maaßen der ganze Begriff der **immanenten Teleologie**

ein bloß vorläufiger wird — sondern ein Drittes, das in beiden, mithin überhaupt in Allem — weil ja alles Wirkliche jener Unterscheidung von Zweck und Mitteln anheimfällt — gleich gegenwärtig, schlechthin jedes (vorauswirkende) Mittel auf seinen (künftigen) Zweck hinrichtet, so daß nur er daraus hervorgehen kann. Das Absolute — denn nur dies kann jenen Bestimmungen zufolge dies Dritte, Vermittelnde sein, — ist mithin nicht nur überhaupt Zwecksetzendes, Ineinanderordnendes der Weltdinge (§. 27. 31. u. ff.), wie wir bisher, den Gegenstand aus einer noch unbestimmten Ferne betrachtend, zu sagen genügend finden konnten, sondern es ist das den Zweck allwirksam Erhaltende, ihn Herauswirkende aus seinen Mitteln. Mit Einem Worte, es ist was man, freilich selbst noch unbestimmt genug, allgegenwärtige „Vorsehung" zu nennen gewohnt ist, die man deutlich von dem Schicksal, als dem bewußtlos Schaffenden, wie von der vernunftvoll geordneten Einheit des Universums unterscheidet, die vielmehr in diesem und dessen allgemeiner Ordnung ihre „Absichten" durchzuführen weiß.

43.

Dies zwecksetzende Schaffen und Wirken des Absoluten ist nur dadurch möglich, d. h. widerspruchlos, daß im Schaffen der Mittel das schaffende Absolute sie vorausbezieht auf den noch nicht seienden Zweck, daß von ihm selber also das Zukünftige, Nochnichtseiende, im Gegenwärtigen, dem Mittel, vorausgeschaut werde: daß das Absolute mithin im Schaffen-Erhalten die in der (zeitlichen) Verwirklichung weit aus einander fallenden Glieder von Mitteln und Zwecken, dennoch in einander gegenwärtig weiß, mit Aufhebung des Zeitunterschiedes durchschaut. Eine Weltordnung von Zwecken im räumlichen Universum kann demnach ohne Wider-

spruch nur dadurch gedacht werden, wiefern ein wissend sie durchdringendes Absolute in ihr gegenwärtig ist: ebenso wäre kein in zeitlicher Absolge geordneter, Zweckbeziehung zwischen dem Vorher und Nachher verrathender Weltlauf möglich, wenn nicht ein absolutes Wissen in schlechthin zeitloser Beziehung die dort getrennten Zwecke und Mittel vorbildlich an einander hielte.

Dies ist die hier schlechthin neue metaphysische Bestimmung, welche dem Begriffe des Absoluten hinzugefügt werden muß: es ist nicht nur Einer Urgrund, lebendige Einheit, specificirendes Weltgesetz, sondern sofern der Begriff der Zweckbeziehung nicht aufgegeben werden soll, ein das Universum einend-Durchschauendes.

44.

So gewiß nun aber Ordnung, Zweckbeziehung gegeben ist, als die gewisseste und universellste Weltthatsache: mit völlig gleicher Gewißheit ist auch ein wissend-durchschauendes Absolute wirklich. Es kann erlaubt scheinen, auf die unwiderstehliche Nöthigung dieses Schlusses Nachdruck zu legen, weil er der Hebel wird, welcher die ganze speculative Theologie zu tragen und zu bewegen hat: diese ist nur die Exposition jenes Begriffes und der weiter in ihm enthaltenen Folgerungen. Hier ist er in seiner Allgemeinheit, aber mit der ganzen Schärfe ausgesprochen worden, die ihm auch in seinem einfachsten Ausdrucke beiwohnt; aber seine Evidenz läßt sich ins Unbestimmbare steigern, je mehr die positiven Wissenschaften und die speculative Weltbetrachtung des Einzelnen den tiefgeordneten Realzusammenhang der Dinge, die ebenso in jedem Schöpfungsacte sich vollendende und gelungene Zweckerfüllung, wie neben oder in ihr eine sich steigernde Zweckreihe und somit auch ein höchstes Ziel aller Weltgestaltung nachzuweisen vermögen. Der Schluß würde

volle Geltung behalten, wenn auch nur zwei äußerlich von einander unabhängige Weltdinge (z. B. das im dunkeln Abgrunde der Organisation sich bildende Auge und das im Universum ausgebreitete Licht) als schlechthin einander zugeordnet sich bewährten: aber er gewinnt an überwältigender Stärke, wenn, in deren Erfüllung zugleich der geheimnißvolle Reiz aller Forschung in jedem Gebiete des Wissens liegt, diese in die Dinge hineingelegte, Absicht und Geist verrathende Beziehung, wie ein stets in ihnen hindurchblickendes Geheimniß, sich gar nicht abweisen läßt.

Anmerkung. Ueberhaupt ist daran zu erinnern, daß die Evidenz jener Grundthatsache eigentlich seit Anbeginn der Speculation das Denken ergriff und anregte; es ist der Grund gewesen, warum sie in ihren Anfängen die Natur als Belebtes, Seelen- und Geistartiges betrachtete; aber sie suchte zugleich den möglichst entsprechenden Begriff dafür auf: in diesem Sinne sprachen die Eleaten die Einheit von Sein und Denken aus, Thales, daß Alles von Göttern (geistartigen Kräften) erfüllt sei; nur um deßwillen konnte Anaxagoras von einem weltbildenden Verstande, Platon von seinen Ideen sprechen, und Aristoteles die theoretische Thätigkeit als die allwirksame in den Dingen bezeichnen, und wir müssen darin den Grund finden, daß alle tiefere, auf diese Wahrheit, als auf das Princip der Dinge, gerichtete Philosophie in einer oder der andern Weise Idealismus werden mußte. Aber es ist herauszuheben, daß hier durchweg die Idee des der Welt immanenten Zweckes, des in der Welt sich verwirklichenden, und erst innerhalb der Schöpfung zum Bewußtsein seiner selbst gelangenden Geistes, noch nicht deutlich und mit völliger Entschiedenheit sich abgehoben hat von der Idee des überweltlichen Geistes Gottes. Nirgends kommt hier die Nothwendigkeit des dialektischen Schrittes zu scharfem Bewußtsein, um der Inner-

wirklichkeit des göttlichen Geistes, der absichtvollen Zweckverbindung in den Dingen willen die absolute Ueber- und Vorweltlichkeit desselben, den Geist am Anfang, setzen zu müssen, oder wie wir früher uns ausdrückten: aus der Immanenz eines solchen Weltganzen in Gott, die absolute Transscendenz Gottes erweisen: — derselbe Mangel, setzen wir hinzu, der auch die neuere Speculation in Hegel trifft. Vielmehr zeigt sich bei dem Letztern das Nichtfortdenken in diesem Punkte, das Steckenbleiben auf dem Wege der eignen Gedankenentwicklung, darum recht auffallend, weil er den hier weiter drängenden Moment der Peripetie, den Begriff des immanenten Zweckes, so entschieden hervorgehoben hat. Hier aber gerade, wo jener Umschwung eintreten sollte, ist er erlahmt, und hat sein Denken mit einem widerspruchvollen, jetzt schon zu einem trivialen Gemeinplatz herabgesunkenen Begriffe abgefunden. Früher (Ontol. S. 464. 465.) haben wir dies — nicht unrichtig, wie uns dünkt, und der hier gefundenen Kategorie zugleich entsprechend, darum erläuterungsweise hier beizubringen, — so ausgedrückt: daß Hegel das Absolute als Zwecksetzendes nicht kennt, vielmehr es als selbst den absoluten Zweck bestimmt, welcher aus dem Momente des Sichandersseins, der Natur, zu sich selbst, als dem Geiste, dem nun ausgewirkten Ziele der Weltgestaltung, zurückkehrt; Geist also im Anfang oder im Principe nur abstracter (logischer) und unausgewirkter Weise ist. Dahin gehört auch die Wendung, welche er in seiner bekannten Ausführung dem teleologischen Beweise gibt, demjenigen, welcher gleichfalls dem gegenwärtigen Zusammenhange entspricht. Die endlichen Zwecke heben sich auf im allgemeinen Zwecke der Selbsterhaltung des Universums, die endlichen Lebendigkeiten im allgemeinen Leben; ebenso die Geister im allgemeinen Geiste. Daß Gott daher Geist sei, können wir nach dem wahren Sinne der Hegel'schen Beweisführung

eigentlich nur aus der Universalthatsache der endlichen Geister wissen, die wir eben somit als sich aufhebende in einem unendlich übergreifenden allgemeinen Geiste zu denken haben, der eben sofort als „Gott" bezeichnet wird; eine Folgerungsweise (wie sie sich in Hegels Religionsphilos. Bd. II. S. 470. findet), die wir als bloß empirisch und völlig oberflächliche zu bezeichnen nicht umhinkönnen; denn Nichts schlechthin berechtigt in diesem Zusammenhange zu der Folgerung, daß der menschlichendliche Geist unmittelbar in Gottes Geist „sich aufhebe", d. h. daß die geistige Kraft, die sich in das Menschengeschlecht ergießt (der Welt- oder Erdgeist), lediglich Gott selber sei, seine absolute geistige Verwirklichung und Gegenwart. Dennoch ist das ganze System Hegels und sein Ende nur die weitere Analyse oder Consequenz jenes hypothetischen Satzes, und seinen Nachfolgern ist es übrig geblieben, denselben bis zu der allerdings darin enthaltenen Absurdität zu steigern, daß unser Planet, der unberechenbar kleinste Theil des gesammten Universums, der ausschließliche Zweck alles Uebrigen, die einzige Stätte des Geistes und einziger Schauplatz von Gottes geistiger Verwirklichung sei, weil — Gott den Proceß, in dem er sich zum Geiste hervorbringt, nicht quantitativ vervielfachen, wiederholen könne. Sicher wäre dies zuzugeben, wenn überhaupt nur erst bewiesen wäre, worauf dieser Grund sich stützt, daß nur der menschliche Geist die Verwirklichungsstätte Gottes sei, um sich zum Bewußtsein hervorzubringen. So aber verwandelt diese Hypothese auch äußerlich das Ebenmaß des Universums dergestalt in ein abstoßendes Zerrbild durchgreifenden Mißverhältnisses, daß sie schon darum der natürliche Wahrheitssinn unwiderruflich zurückweist. Wäre sie wahr, wäre dies die rechte Lösung des Welträthsels, gäbe es überhaupt keinen vollendetern Schauplatz des Geistes und keine höheren Bethätigungen göttlicher Vollkommenheit, als wie die empirische Kläg-

lichkeit unserer Erde aus all ihren Winkeln sie uns darbietet: die Idee des Weltzweckes, welche wir nicht aufgeben dürfen, welche in der Natur so allgegenwärtig und so vollendet uns entgegenstrahlt, erschiene im Reiche des Geistes von sich selber abgefallen und in der höhern und wichtigern Seite des Weltdaseins zum innersten Selbstwiderspruche verzerrt. Uns selbst kann es von unserm Erkenntnißstandpunkte gar nicht einfallen, jene Hypothese auch nur unter den Möglichkeiten zu erörtern, vielweniger sie entscheiden zu wollen. Wir erkennen all dergleichen Fragen für völlig müßig, wenn kein Anhaltspunkt im Gegebenen für sie vorliegt, der eine sichere Analogie darbieten könnte, indem eine Entscheidung aus vermeintlich apriorischen Gründen über dergleichen Dinge lediglich ein trügerisches Scheinwissen erzeugt.

45.

Doch darf uns nicht entgehen, daß auch wir, an unserm Theile, nur das Bewußtsein des von den rückwärtsliegenden Systemen großentheils ungelöst gelassenen Problemes erzwingen, keineswegs selber es schon gelöst haben. Uns bleibt die dialektische Nothwendigkeit noch aufzuweisen übrig, warum es nicht ausreichend sei zur Lösung des im Begriffe der Zweckverbindung liegenden Widerspruchs, den Geist nur als den der Welt immanenten zu setzen, warum er vielmehr, gerade weil er als ihr immanenter erfunden wird, vor allen Dingen ihr transscendent und uranfänglich, und zwar nicht in der Gestalt abstracter Bewußtlosigkeit, sondern als absolutes Selbstbewußtsein, gedacht werden müsse. — Aber umgekehrt darf diese Transscendenz Gottes nicht in den Gegensatz, in die Sonderung der Welt von Gott umschlagen, indem, nach den bisherigen Nachweisungen, ein solcher (deistischer) Gegensatz eben so wenig das Weltproblem zu lösen vermöchte, als sich dies von der pantheistischen Immanenz

ergibt: sondern es muß ein Begriff in Gott gefunden werden, welcher eine Vermittlung der Innerweltlichkeit und Ueberweltlichkeit Gottes nicht nur überhaupt zuläßt, sondern sie schlechthin fordert, beide Momente, aber als in sich versöhnte, enthält.

46.

Die Schärfe des obigen Widerspruchs (§. 41. 42.) bestand darin, daß die an sich in Einheit stehenden Mittel und Zwecke in ihrer realen (räumlich-zeitlichen) Existenz auseinanderfallen, absolut getrennt sind durch ihr Auseinandergeworfenwerden in Raum und Zeit. Das schaffend zwecksetzende Absolute, als jenes gesuchte „Dritte" (§. 43.), muß daher als ein Raum und Zeit ursprünglich überwindendes, ihre Unterschiede in Einheit zusammenhaltendes Princip gedacht werden, ein, wie man sieht, für sich selbst noch unverständlicher, ein Anfangsbegriff. Das Weltganze demnach, im unendlichen Außereinander seiner Theile (nach seinen Raumunterschieden), wie im endlosen Ablaufe durch eine nie erschöpfte Genesis (nach seinen Zeitdimensionen) ist, weil zweckerfüllt, dennoch ursprünglich in Eins gefaßt: das unendlich Auseinanderliegende ist vielmehr in einander (raumnegirend), das unendlich Zeitentlegene in ewig ruhender, unvergänglicher Gegenwart (zeitnegirend) gesetzt. Alles ist schon schlechthin in gegenseitiger Durchdringung, die Raumunterschiede sind ebenso gesetzt, als zugleich doch aufgehoben in ihrer trennenden Bedeutung: gleicherweise ist es ewig, aber nicht zeitlos, sondern alle Zeit durchdauernd; eben darum, weil es zugleich erst irgend einmal werden soll. Und umgekehrt, um solchergestalt werden zu können, muß das Werdende ewig sein; abermals Widersprüche, welche gelöst werden müssen, weil sie jenen Grundwiderspruch nur in verschärfterer Fassung wiedererneuern.

Diese Gegenwart aller Raumrealitäten in allen, dieses Fortdauern oder Vorwirken von jedem Zeitlichen in jedem, kann aber nicht in der Realexistenz, sondern nur ideeller Weise gedacht werden; mithin nur in jenem allvermittelnden „Dritten" (§. 43.), dessen Wesen hiernach zu bestimmen wäre. Jene (Raum und Zeit negirende) Welteinheit ist ideelle Vorexistenz, eine geschaute, und nur im Schauen (Gesichte) vorhandene: die (reale) Weltunendlichkeit vermag daher nur dadurch — überhaupt zweckerfüllter, wie einen höchsten Zweck aus sich hervorbildender — Organismus zu sein, daß ein Welturbild (ewiges Weltgesicht) ihr zu Grunde liegt; und jenes allvermittelnd schöpferische Princip kann nur gedacht werden, als im Schaffen zugleich Schauendes, absolut imaginative Thätigkeit. Oder vielmehr, um hier keinen Begriff zu überspringen, welcher einer abstracteren Fassung dieses Gedankens Raum gäbe, sondern um dieselbe allmählich abzustreifen und in jeder Gestalt zu nöthigen, sich aufzugeben: — das Neutrum einer imaginativen Thätigkeit wäre selbst hier das Schaffende. Es hätte sich überhaupt nur der einfachste, noch ganz unpersönliche Begriff einer Intelligenz im Absoluten gefunden.

47.

Hiermit wird aber die Frage nur um so dringender, wie jenes Imaginative, als Schaffendes, selbst zu denken sei im unendlichen Welt-Organismus? — Es liegt im Begriffe des Organismus, daß seine Einheit, indem sie sich in ihm verwirklicht, ihn dadurch in die Raum- und Zeitunterschiede auseinandersetzt, aber indem sie darin ihn als den Einen bewahrt, diese Unterschiede durch sich überwindet. Die organische Einheit ist räumlich allgegenwärtig in allen Theilen ihres Organismus, durch alle ausgegossen und in ihnen sich (die Einheit) darstellend, also eben da-

durch deren Aeußerlichkeit gegen einander überwindend, sie zu einem Ineinander aufhebend. Sie ist, was die Raumtheile zum organischen Leibe, zum beseelten macht. — Ebenso ist sie zeitlich allgegenwärtig; in seinem Anfange, im Zustande organischer Einwickelung ist seelisch (der ideellen Potenz nach) der Organismus völlig dasselbe, was er in seiner höchsten Entwicklung ist; seine durch die Zeit ablaufenden Momente sind durch seine Einheit als absolutes Zugleich gesetzt; hierin zwar nur ideell (vorbildlich, in einem Gesichte), aber nur dadurch zur Möglichkeit gebracht, in rechter zeitlicher Abfolge sich auseinander zu entwickeln: die ideelle Einheit ist auch nach Seite der Zeitunterschiede das einzig Realisirende.

48.

Hiemit hat sich in einer rückwärtsliegenden Kategorie, im Begriffe der Einheit des Organismus, seiner Beseelung, ein ideell-reales, Zeit und Raum überwindendes Princip ergeben, als Analogon wenigstens zu dem, was wir für Lösung des letzten Widerspruchs suchen mußten (§. 45. 46.). Jenes Imaginative, Urbildliche, würde zunächst hiernach als „Seele“ des Weltorganismus, das in ihm mit allgegenwärtiger, aber selbstbewußtloser Vernunft Wirkende und Gestaltende gedacht werden können. Das Schaffen hätte die imaginative Thätigkeit selbst in sich, es wäre also nur ein Verwirklichen des also Angeschauten, oder vielmehr, näher und bestimmter, das energische, aus dem ungesonderten Ineinanderwallen des bloß Imaginativen zur Ausdrücklichkeit und festen Gestalt (imago) sondernde An- oder Hinschauen des Geschaffenen: Schaffen daher nur die zur Gestaltung und Ausdrücklichkeit des Anschauens sich steigernde imaginative Thätigkeit des Schaffenden; eine ohne Zweifel tief bezeichnende und treffende Analogie, welche sich kaum abweisen

läßt, wenn man auch nur empirisch das Walten der Natur, besonders in der Welt des Organischen, auf eine begreifliche Weise sich näher bringen will. In den Gesetzen der Krystallisation, wie in der Pflanzengestaltung, scheint eine objectiv werdende plastische Anschauungskraft der Natur die Möglichkeit sämmtlicher regelmäßiger geometrischer Figuren, oder alle symmetrischen Combinationen und Formen begränzter räumlicher Gestaltung und harmonischer Farbenmischung erschöpfen zu wollen. An den Thiergestalten tritt dieser nach einem Grundbilde formende imaginative Trieb der Natur fast noch unabweislicher hervor: sie strebt durch sie insgesammt einen gemeinsamen Grundorganismus an, ein Urbild, welches sie in dem des Menschen erreicht und dem sie stufenweise und wie in gesonderten Vorbildungen und Protoplasmen sich anzunähern sucht; denn auch hier wird keine Gestaltungscombination vorbeigelassen, ohne ihr Wirklichkeit zu geben, und kein neues Glied in das organische System eingefügt, ohne daß es in den rückwärtsliegenden Organismen, sogar wenn es noch keine bestimmte Angemessenheit oder Brauchbarkeit für diese gewinnt, voraus angelegt würde, wie durch einen geheimen sinnbildnerischen Zwang auf das künftig vollständiger Auszuwirkende deutend. Diesen auf das Zweckmäßige, Harmonische und Schöne gerichteten imaginativen Trieb in der Natur hat nun die Speculation früh erkannt und aufs Verschiedenste bezeichnet bis auf die gegenwärtige Zeit hin: am Nächsten lag die Analogie mit der bewußtlos das Rechte treffenden Wirksamkeit des Thierinstincts, bestimmter noch mit den Kunsttrieben der Thiere, in welche sich die Natur mit ihrer Thätigkeit fortgesetzt und wie in einem Kleinbilde abgespiegelt zu haben schiene.

Aber hier fragt es sich nun eigentlich, ob auch in der „Natur", der dem gegenwärtigen Zusammenhange nach als absolut schöpferisch gedachten Thätigkeit, — wie beim Ein-

zelwesen, die Form des Triebes, des bewußtlosen Vernunftinstinctes, ausreiche, um jene Universalthatsache gründlich zu erklären, ob Trieb überhaupt ein Letztes, Absolutes sein könne; — ob vielmehr, weil der bewußtlos wirkende, einem ihm selbst unbekannten Ziele zugetriebene Instinct demgemäß nur ein in das Weltwesen hineingelegter sein kann, durch ihn der Begriff der Absolutheit nicht geradezu aufgehoben werde?

49.

Was nun die Kategorie betrifft, welcher dieser Standpunkt entspricht, so ergibt sich sofort, daß von ihr aus noch keineswegs das hier vorliegende Problem zu lösen ist. Seele (in dieser Fassung) zeigt sich in ihrer Organisation, als der darin gegenwärtige Zweck: das in allen ihren organischen Vollziehungen absolut Zweckgemäße, aber nur auf unmittelbare, nicht (bewußt) zwecksetzende Weise. Sie ist zweckvoll, aber nicht des ihr innewohnenden Zweckes mächtig; vernunftgemäß, aber nicht vernünftig; geistartig, aber nicht Geist; und nach der hier einschlagenden Kategorie ausgedrückt: sich realisirender Zweck, aber nicht Zwecksetzendes. — Diese innere Vernünftigkeit des Thuns, ohne darum zu wissen, die vollkommen harmonische und unerschütterliche Sicherheit zweckmäßiger Vollziehungen, ohne den freien Besitz des Zweckes und ohne Bewußtsein des Zieles in freier Selbstbestimmung, ist Instinct genannt worden, als fundamentaler Begriff durchaus aller organischen Thätigkeit, aber man hat es auch als höchstes Agens im Makrokosmus, wie Mikrokosmus, bezeichnet. Der Zweck bewegt („beseelt") nicht minder die Weltkörper in ihren Bahnen, als Momente des Allorganismus, wie er die Thiere zu ihren mit tiefzweckmäßiger Sicherheit vollzogenen Handlungen treibt.

Diese Thätigkeit, die wir in der bewußtlosen Natur sehen, wird nun auf's Absolute und sein Schaffen übertragen. Jenes Welturbild ist im Absoluten ebenso nur in dämmernder (unpersönlicher) Vernünftigkeit gegenwärtig. — Ein traumartiges Bilden und Gestalten der Welt aus solcher bewußtlosen Weisheit kann aber zuhöchst nur streben, sich selber, den zur Ausdrücklichkeit erhobenen Verstand, zu finden; es ringt sich selbst, als bewußtem, im Menschen zu. Das Absolute, die „Weltseele", ist der im Universum durch eine Reihe von Zwecksteigerungen, zu dem absoluten Zwecke (zu sich selber) hindurchdringende Proceß, aus der bewußtlosen zur bewußten Vernunft zu gelangen: Vernunft, (Ideelles, Imaginatives) ist es daher von Anfang und dem Principe nach; bewußtlose in der Natur, zum Bewußtsein ihrer selbst sich hervorarbeitende, sich findende (empfindende) im Menschen.

Anmerkung. Dies der Sinn und die Consequenz von Schellings Naturphilosophie in ihrer ältern Gestalt; — seitdem ist ihr Urheber längst über diese Beschränkung hinausgegangen, dennoch hat er in ihr gerade unzählige Nachfolger und Nachsprecher gefunden, welche jenen Irrthum durch stete Wiederholung und populäre Ausschmückungen endlich zu einer allgemein geläufigen und darum nicht mehr bezweifelten Wahrheit erhoben. — Was übrigens die philosophische Durcharbeitung betrifft, welche die bezeichnete Kategorie in den vorhergehenden Systemen erhalten hat, so war es in der alten Philosophie besonders der Neuplatonismus, welcher die erscheinende Natur, die Sinnenwelt, aus der anschauenden Kraft einer ihr inwohnenden Seele ableitete, die in diesen Naturgebilden die an sich vollkommnen Ideen der Verstandeswelt (den κόσμος νοητικὸς) annäherungsweise nachahmt. Diese sinnvolle, aber für den Begriff der Schöpferkraft des Absoluten langhin nicht ausreichende Vorstellung

eines imaginativen, innerlich vernunfterfüllten Triebes der schöpferischen Naturkraft — wir werden an untergeordneter Stelle ihm die volle Bedeutung zuerkennen, indem wir zugleich ihn aus einem höhern Princip erklären, und auch der Neuplatonismus hütete sich wohl, jene Weltseele mit Gott zu identificiren, — wurde in der neuern Zeit von Giordano Bruno, am Bestimmtesten und Ausschließlichsten von Schelling wiedererweckt, indem der Letztere (so nicht sein Vorgänger, Bruno) in diesem Begriffe sogar die Grundbestimmung des Absoluten gefunden zu haben glaubte; und vollends zur Einseitigkeit erstarrte dies Princip in Oken's Naturphilosophie, welcher es versuchte („Lehrbuch der Naturphilosophie" 1843. §. 61 ff.), selbst den so höchst vermittelten und concreten Begriff des Selbstbewußtseins Gottes in jenen Act des abstracten Vorstellens zurückzuversetzen, die Weltschöpfung Gottes aber lediglich als ein „Aussprechen" dieser seiner Vorstellungen erklärte, und sich überzeugt hielt, mit solchen nebelhaften Bildern und unklaren Analogieen das Weltproblem begriffen, überhaupt irgend Etwas erklärt zu haben. — Der Schelling'schen analog ist die Hegelsche Bestimmung der Natur, daß sie die „anschauende Idee", die „an sich, objectiv seiende Idee" sei und darum „die Idee in der Form des Andersseins" (Encyklopädie der phil. Wissenschaften, §. 244. §. 577. u. §. 247. 48.). Aber eben darin, wie längst von uns gezeigt, bleibt das Ungenügende und Verwirrende dieser Ansicht und der ganzen Hegel'schen Lehre zurück, daß nach ihr das hierdurch geforderte höhere Dasein der Idee, ihr freies Beisichselbstsein nur im Processe des endlichen Geistes zu Stande kommen soll. Ueber all dies Schwanken und diese Unklarheiten setzt sich der einfach geniale Ausspruch des Aristoteles hinweg: die Natur schafft nach einem unbewußten Triebe, eben deßhalb „ist sie die dämonische, nicht die göttliche": aber deß-

halb ferner gehört die Natur und ihr Princip nicht zu den „ersten Wesenheiten" (Arist. Physic. L. II. et I. c. 7—9. De divin. per somn. c. 2.).

50.

Aber jenes Allwaltende darin, — das jedem Raumtheile und jedem zeitlichen Werdensmomente dieses Allorganismus den ihm selber unbekannt bleibenden Zweck, als Instinct, Bewegendes einordnet, und es so eines „Göttlichen" voll macht (ἐνθεάζει, ἐνθουσιάζει), dessen es selbst nicht mächtig ist, und dessen Bedeutung weit über dies Einzelne hinaus in einem ihm unfaßlichen Zusammenhange liegt, kann selber, eben als dies Zwecksetzende in Allem, das System der sich steigernden Zwecke und den Urzweck in ihnen allen nicht bloß in der Form des Instincts, der bewußtlosen Vernunft besitzen; sonst besäße auch es ihn nicht, sondern würde von ihm besessen, gleichwie wir es an den endlichen Existenzen fanden, in denen ihr Zweck nur als ein von ihnen eingepflanzter, gesetzter erscheint; oder wir müßten unter dieser Voraussetzung ein höheres, wahrhaft Allwaltendes suchen, und die „Natur", — den Grund alles Wirklichen, sofern sie sich als nur bewußtlose Weisheit zeigt, — eben darum für das Nichtabsolute erklären. Mit dem Begriffe des Absoluten als des Zwecksetzenden, Allvermittelnden, ist daher völlig unverträglich jeder Gedanke einer unbewußt wirksamen, den Verstand ihrer selbst nicht besitzenden Vernunft; und umgekehrt der bloß immanente, bewußtlos sich verwirklichende Zweck schließt eben so entschieden den Begriff des Aussichselbstseins, der Unbedingtheit aus. Das Geschaffene freilich kann einen Zweck erreichen, der in ihm nur gesetzt ist (einen in ihn hineingelegten Auftrag erfüllen, welchen es selbst nicht kennt): aber ein Widerspruch wird es, wenn es das Absolut-Schöpferische, welches im Schaffen jedes Einzelnen die

ganze Unendlichkeit der Zwecke sich gegenwärtig (bewußt) zu erhalten hat, um auch am Einzelnen dessen Zweck bestimmen zu können, das somit das Einzelne wie das Ganze der Zwecke in einander schauen, durchschauen muß, in solcher Blindheit bewußtlos vernünftigen Thuns gelassen wird.

51.

Hier hat sich daher ein anderer Begriff angeschlossen, den wir, um die Stätigkeit nicht zu unterbrechen, nur deßhalb hier dazwischen treten lassen, weil er auch uns ein späteres, wichtiges Moment vorbereitet, zugleich auch, weil die historische Continuität es erfordert, ihn gerade an gegenwärtiger Stelle zu erwähnen. — Man hat daran erinnert, daß aller Verstand, um in Ausdrücklichkeit hervorzutreten, wirklich verstehende Macht zu sein, nur an einem ihm entgegengesetzten Realen, durch verstehende Ueberwindung und Durchdringung desselben sich bewähren und daran seiner gewiß werden könne. So habe auch das Intelligente im Absoluten zu seiner Grundlage und Voraussetzung ein Nichtintelligentes — eben jene reale Unendlichkeit, die wir bereits nach ihren allgemeinsten Bestimmungen erkannt haben — welche jedoch, als zum Wesen des Einen Absoluten gehörend, nicht das Gegentheil der Intelligenz sein kann, das an sich Chaotische und Widerverständige, sondern ein Mittleres von Beiden: ein Vernünftiges ohne (ausdrücklichen) Verstand, aber mit dem Triebe und dem Vermögen, das Licht des Verstandes, der schon in ihm ist, auch über sich aufgehen zu lassen; so daß im ewigen transscendenten Wesen Gottes selber jener Proceß sich vollzöge, den die Hegel'sche Lehre und der ganze ideale Pantheismus zwar ins Absolute, aber in seine Selbstvermittlung durch den endlichen Geist verlegt. Dies der Grundgedanke des spätern Schellingschen Systemes in der Epoche von der Abhandlung über die Freiheit bis zu der über die Gottheiten

von Samothrake (über die letzte Gestalt seines Systemes enthalten wir uns des Urtheils, da eine beglaubigte Darstellung davon uns noch abgeht): Hauptkategorie darin ist eben jenes Mittlere, von ursprünglich geistiger, nur nicht bewußt geistiger Natur: deßhalb Wille von Schelling genannt, aber blinder Wille eines imaginativen (dem Verstande verwandten) Thuns, welches sich zuerst in schrankenlosen, aber auf einen verborgenen Zweck, auf ein Urbild vorausdeutenden Schöpfungen versucht, die aber deßhalb noch keinen Bestand haben, weil das eigentliche Ziel, das lösende Wort noch nicht erreicht ist, — als Beispiele und Belege dazu werden die untergegangenen Pflanzen- und Thiergeschlechter früherer Erdepochen angeführt, — an jenen annähernden Gebilden allmählig den bewußten Sinn findet für all ihre Vorbildungen, und diesen endlich als dauernde Schöpfung mit dem Menschen als Schlußpunkt aus sich herausgebiert; damit zugleich aber sich zum ausdrücklichen Verstande verwirklicht und als bewußte Vorsehung (persönlicher Gott) über der Schöpfung stehen bleibt.

Dieser Ansicht dürfen wir von der Einen Seite die Bedeutung zuerkennen, daß sie durch ihren schließlichen Begriff von Gott alles Pantheistische hinter sich läßt, ja allen bloß abstracten Vorstellungen von demselben, welche mit jener pantheistischen Grundauffassung zusammenhangen, entschieden entgegentritt. Daher müssen wir das Unterscheidende und Wichtige derselben dahin bezeichnen: daß sie mit Ueberschreiten alles bloß Abstracten wesentlich concreter und realer Begriffe sich bedient. Sie will die Weltthatsache und zwar das eigentlich Räthselhafte und Paradoxe, welches die Erdbildung uns darbietet, daß der Anfang in ihr das Unvollkommne, nicht auch schon das Vollendete, der Abschluß sei, daß überhaupt auf ihr Alles von einem Zustande der Einwicklung ausgehe, in wirklich begreiflicher Weise erklären, — nicht

durch einen abstracten Begriff, dergleichen die Hegel'sche Auskunft enthält, daß die absolute Idee in ihrer Unmittelbarkeit als Natur, der Widerspruch gegen sich selbst, die schlechthin ihr unangemessene Daseinsform sei, was zwar, indem, wie sich gezeigt hat, von Hegel die durch seine Methode geforderte rein begriffsmäßige (aprioriſche) Deduction dieses Satzes nicht geleistet worden ist, von ihm behauptet und in wiederholten Versicherungen eingeschärft werden kann, was aber weder begründet ist, noch auch an sich eine verständliche, das thatsächliche Wesen der Natur begreiflich machende Erklärung enthält. Hier dagegen ist es eine Hypothese, die an eine reale Analogie anknüpft, mithin zugleich ein thatsächlich anzuschauendes, völlig begreifliches Princip darbietet. Es ist dem specifischen Wesen, dem Stile nach eine andere Speculation, als die gegenwärtig eingeführte, um ihrer leblosen Abstractionen, und ihrer Dunkelheit willen für tief und gründlich gehaltene: hier wird das Reale durch Reales erklärt.

Ebenso ist es das wesentlich Antipantheistische in ihr, daß Gott überhaupt nicht mehr, nach gewöhnlicher Auffassung ein allgemeines Wesen bleibt, abstracte Substanz, oder allgemeine Geistigkeit, an welcher das Persönliche, Subjective nur unendlicher Moment eines in Grund und Wesen bloß Allgemeinen ist, sondern daß in jenem Begriffe des Willens der Kern eines Individuellen gewonnen ist, der, sich zum Bewußtsein erhebend, auch eine eigentliche Persönlichkeit Gottes gewinnen läßt. Gott ist hier nicht bloß (allgemeiner) Wille, der in allem unendlich Wollenden sich vollzieht, nicht das allgemein Geistige in allen Geistern — vor diesem Rückfall in das an sich Unverständliche und Unwahre, im Aberglauben woran die heutige Speculation noch immer wie erstarrt daliegt, hat sich jene Lehre glücklich bewahrt, — sondern Gott selbst ist der Wollende und damit der Persönliche: sein Wille und sein Ver-

stand sind die transscendente Macht über alles endliche Sein, dessen Werdeproceß sie bestimmen, ohne selbst in ihn einzugehen.

Dies ist jedoch zugleich die Gränze unserer Beistimmung für diese Gestalt der Schellingschen Lehre. Die Beschränkung oder der Mangel, den sie theilt fast mit den meisten jetzt geltenden metaphysischen Standpunkten, — derselbe, welchen sie auch in ihrer neuesten Gestalt principiell nicht überschritten zu haben scheint; — liegt nach unserm Urtheil vor Allem darin, daß sie die Entwicklungen und Vervollkommnungsprocesse unseres Hier und Jetzt, soweit sie unserer Beobachtung unterliegen, für absolute und allgemeingültige hält, und so nur unberechtigter, zugleich höchst beschränkter Weise in das gesammte Universum, ja noch übereilter in die Natur des absoluten Principes selbst hinüberträgt.

Wenn die Philosophie, wie billig, befreien sollte von den Schranken des tellurischen Standpunktes: so hat sie in den letzten Vertretern „absoluter" Wissenschaft das Beispiel entgegengesetzter, schlechthin bornirender Auffassung gegeben: die ganze gegenwärtige, in den mannigfaltigsten Rücksichten und Resultaten ausgeprägte Meinung, der Weltanfang könne nur das Unvollkommne sein, ja in Gott selber sei erst aus eigenem Dunkel das Licht hervorgegangen, beruht auf der an sich völlig unbegründeten und durchaus unerweisbaren Voraussetzung, an der Erde und ihrer Bildungsgeschichte den Maaßstab für das Universum und für das Leben des Absoluten selbst gefunden zu haben.

52.

Aber noch allgemeiner ist gegen jene Ansicht zu erinnern, daß das ganze Erklärungsprincip derselben einerseits sich unzureichend zeigt, um das allgemeine Weltproblem eines teleologischen Zusammenhangs vollständig zu lösen; andrer-

seits, daß auch die aus der Naturanschauung entlehnte Analogie vom creatürlich Wirklichen; welche hier aufgeboten wird, um das absolute Realprincip damit zu belegen, sich am Begriffe des Absoluten selber bricht und aufhebt; oder beiderlei Beziehungen formell ausgedrückt: es ist darin dem Begriffe des Absoluten, als des im Universum unendlich Zwecksetzenden, noch kein Genüge gethan. Daß der — relative wie absolute — Zweck (§. 35—40. §. 42.) in alle ihm vorausgehenden Mittel wahrhaft hineingeschaut sei, daß überhaupt alle realen Raum- und Zeitunterschiede von dem wirksam sich realisirenden Zwecke überwunden sind: dies erste und ursprünglichste Weltwunder kann nicht genügend erklärt werden aus jener Idee eines anfänglich blinden, zur Intelligenz erst werdenden Willens in Gott; es würde dann vielmehr der oben (§. 50. am Ende) hervortretende Widerspruch sich erneuern —: das Absolute, als Zwecksetzendes, muß vielmehr den Zweck, das Welturbild, in uranfänglich wissender Klarheit besitzen; die Welt muß im schöpferischen Geiste ewig vollendet sein; sonst vermöchte sie der Realität nach überhaupt in keinem ihrer Theile sich zu vollenden, wenn auch nur successiv, und aus unvollkommnen, dunkeln Anfängen. (Und es bliebe dies Weltproblem, warum, — wenigstens nach den Analagieen der Erdbildung, welche, zufolge der eben gemachten Bemerkung, (§. 51.) auf keine Weise zum Bildungsgesetze des ganzen Universums erhoben werden dürften, da in diesem an sich selbst keine Denknothwendigkeit liegt — warum der Anfang der (irdischen) Dinge das Unentwickelte, Unvollkommenste sei, auf jeden Fall von secundärer Ordnung und Erörterung, und vielleicht, daß es alsdann von selbst sich löst, wenn das erste Weltproblem seine gründliche Lösung gefunden hat.) — Jenes Dunkel in Gott daher, welches man um jener unzureichenden Gründe willen annehmen zu müssen wähnt, wie sehr

man auch einschärfe, daß es dem Lichte verwandt, ja die Mutter des Lichtes sei, muß dennoch der gründlicher eindringenden Untersuchung weichen; auch hierin liegt noch eine Vergötterung des wesentlich Creatürlichen. Aber sie beruht auf realer Anschauung, und so verdient sie, als Problem, die Erklärung, die allem Wirklichen zukommt. Und dies ist die andere Seite, wodurch selbst die spätere Schelling'sche Ansicht, gleich einem Janusgesichte, wenigstens mit Einem Blicke noch zurücksieht auf ihre Mutter, die Spinosische Grundlage. Wenn wir den Gesammtcharakter der Philosophie von Spinosa bis zu Hegel hinauf bezeichnen können, als das zum Absoluten Erheben eines Allgemeinbegriffs, einer Kategorie, die eben damit zugleich universale Weltthatsache ist: Gott, als das Substanzielle in Allem, oder als das Leben in allem Lebendigen, die Seele in allem Seelischen, und bei Hegel endlich, als die absolute Geistigkeit in allen Geistern zu denken; — so ergibt sich durch Schelling der Versuch eines Fortschritts in ein specifisch anderes Erkenntnißgebiet: nicht irgend ein Allgemeines in unendlich-endlicher Selbstverwirklichung, sondern das Persönliche ist Gott, freilich jedoch die nach der Analogie des Creatürlichen sich entwickelnde, das Dunkel und das Licht in sich vermittelnde Person. So ist auch diese Gestalt des Systems doch nicht völlig abgereinigt von den Schlacken seines Ursprungs. Wir könnten es ein Vergöttern des menschenähnlichen Typus der Persönlichkeit nennen.

53.

Hiermit ist nun, im allgemeinen dialektischen Zusammenhange, der Begriff des (zwecksetzenden) Absoluten über jene schwankenden und ungenugsamen Bestimmungen insgesammt hinausgeführt. Das Welturbild, in welchem die unendlichen Mittel und Zwecke ideell (als System) in einander

gegenwärtig sind, ist nur als ewig vollendetes zu denken, als durchdachtes und durchgeordnetes Ideal-Universum (Gedankenkosmos). — Aber nicht nur nach dieser ideellen, vorbildlichen Seite hin, sondern ebenso im Realisiren des Ganzen, wie des Einzelnen, muß das Durchschauen, das ideelle Beziehen jedes Einzelnen auf jedes, kurz das stets begleitende All-Wissen den Schöpfungsproceß dauernd durchdringen und das eigentlich Wirksame in ihm sein. So wäre nach dem nächsten, sprunglos stetigen Gedankenfortschritte das Absolute zu bestimmen, als unendliches und allgegenwärtiges Denken (ideelles Ineinanderbeziehen) der Zwecke und Mittel in den Dingen, und dies sich verwirklichende (zur Ausdrücklichkeit und Klarheit sich in seine Gedankenmomente zerlegende, „ur-theilende") Denken, als seine schöpferische Macht: es ist absolute, seinem Inhalte nach unendliche, durch sein Denken darin sich zur Einheit zusammenschließende, ideal-reale Geistigkeit — vorerst in unpersönlicher Allgemeinheit, was freilich abermals sich als das Moment an diesem Begriffe kund geben wird, wodurch es sich in unzureichende Unbestimmtheit verliert, unverständlich bleibt, und so auch das Weltproblem nicht vollständig zu lösen vermag.

54.

Das Welturbild im Absoluten (§. 48.) hat sich zunächst daher mit dem Begriffe des Absoluten selber identificirt. Das Schaffen ist nur aus dem Momente des Denkens zu begreifen, und so ist das Absolute weltschöpferisches Denken, welches seine Gedankenwelt zur Ausdrücklichkeit geschiedener Gebilde entfaltend, eben dadurch die realisirende That des Schaffens ununterbrochen übt. Wie Denken und Schaffen; so fällt der Gedanke (Idee) und das Sein der Dinge an sich, im Absoluten, schlechthin zusammen; aber das

Sein (die Existenz) geht aus dem Denken, als seinem absoluten prius, hervor: das absolute Denken setzt und durchdringt alles Sein; Nichts ist ihm dunkel, aber auch Nichts ihm entzogen und der Gedankenmäßigkeit entnommen, Nichts chaotisch oder zufällig. Das Absolute wäre also jetzt zu definiren als der allgemeine Geist, der in der Wirklichkeit der Welt seinen unendlichen, (aber gegliederten, zum Vernunftsysteme entfalteten) Gedanken realisirt. Die unendlich schaffende und erhaltende Productionskraft der Welt ist daher in keinem Momente oder Vorzustande blinder Wille, dunkler Trieb des Gestaltens, sondern an sich selbst klares, sich in den Dingen urtheilendes, aus diesem Gegensatze zugleich jedoch sich in den Schluß zurücknehmendes, allvermittelndes Denken. „Alles Wirkliche ist vernünftig," weil ein vom Denken Durchdrungenes oder Moment eines Schlusses: „alle Dinge daher sind der Schluß." Der Idealrealismus des vorhergehenden Standpunktes hat sich zum Monismus des Gedankens geläutert. Das Absolute ist der sich denkende, und damit (zur Welt) sich realisirende Gedanke, welcher in diesem selbstschöpferischen Processe des unendlichen Sichanderswerdens nur, weil denkend, sich gegenwärtig zu bleiben vermag: er weiß nur sich selbst in seinen unendlichen Unterschieden, und ist so die unendliche, in jeder Vereinzelung bei sich bleibende, — auch im scheinbar härtesten Gegensatze mit der Substanz seines Wesens versöhnte — nur sich im Andern anschauende, absolut übergreifende Subjectivität (unendliche Negation des Negativen u. s. w.): Hegels metaphysischer Standpunkt, und unter den älteren Denkern, der des Aristoteles, welchem, zugleich als dem Ersten, die schöpferische Weltmacht des Denkens zu tiefer, begeisternder Evidenz gekommen war. Und sein Hauptargument dabei, daß nur das Edelste und Reinste im Wirklichen, das Denken, der wahre Grund alles Wirk-

lichen sein könne, war ihm Resultat der Beobachtung und trägt so das Gepräge der naiven, stets dem Wirklichen zugewandt bleibenden Denk- und Folgerungsweise, wie sie überhaupt den großen Philosophen des Alterthums eigen ist. Man wird sich seiner einfach überzeugenden Kraft bei jeder Erwägung, je länger, je weniger entziehen können; und so ist gar nicht die Frage, ob jenes Princip wahr sei, sondern nur, ob es die ganze Wahrheit enthalte.

Anmerkung. Es verlohnt der Mühe, auch zur Aufhellung mancher gegenwärtiger Dunkelheiten in der Speculation, das Verhältniß des Aristotelischen und Hegel'schen Gottesbegriffes unter sich selbst und zu dem unsern bestimmter darzulegen, während wir soeben nur die Gemeinsamkeit jener beiden und die particuläre Verwandtschaft des unsern mit denselben angedeutet haben. Was beide Denker, zuvörderst den Aristoteles, als originalen Erfinder jenes Princips, überhaupt vermochte, den Begriff des Denkens als Grundbestimmung Gottes und als weltschöpferische Macht in ihm zu setzen, ist die von der Idee des Universums unabtrennliche Thatsache von der innern für einander berechneten Uebereinstimmung der Weltwesen, kurz der zwingende Gedanke ihres idealen Bezogenseins, welcher auch von uns im bisherigen Zusammenhange seine dialektische Durcharbeitung erfahren hat und der schon am Anfange eigentlicher (idealistischer) Metaphysik den Anaxagoras nöthigte, das Princip der Welt als den νοῦς auszusprechen. Ebenso drängte sich schon den frühsten Denkern, auch dem Aristoteles, der Gedanke auf, daß, indem das Gleiche nur vom Gleichen erkennbar sei, der Grund, warum unser Denken des Wesens der Dinge mächtig werde, nur in seiner Theilnahme an dem objectiven, weltschöpferischen Denken liegen könne; und so schließt sich bei Aristoteles die Lehre von dem im menschlichen Erkennen sich vollziehenden (leidenden) Verstande durchaus folgerichtig

an den Begriff des selbstthätigen Verstandes in Gott, als des wahren Grundes der Welt, dessen Wesen daher nur in dem unablässigen Sichauswirken (Schaffen) d. h. Denken besteht.

Was nun die weitere Frage betrifft, ob Aristoteles zum Begriffe eines göttlichen Ursubjectes in diesem unablässig energischen Denken sich erhoben habe: so ließe sich schon im Allgemeinen voraussetzen, daß er das Denken ohne ein denkendes Subject, ohne es in die Form des Selbstbewußtseins zu fassen, vielmehr undenkbar gefunden haben würde; — dergleichen halbe oder Nichtgedanken, Ausgeburten falscher oder unvollständiger Abstraction, zu hegen und sie sogar zum höchsten Princips zu stempeln, ist vielmehr erst unserm Zeitalter vorbehalten geblieben. Außerdem lehrt Aristoteles so entschieden, daß das Leben Gottes nur im Sichselbstdenken bestehen könne, daß kein Zweifel übrig bleibt, er habe noch weit ausdrücklicher, weit ausgebildeter, als Platon, den Begriff des absoluten Subjects gefaßt, der die Grundlage alles Theismus bleiben muß. Wenn wir jedoch auf seine Beweisführung dieses Satzes eingehen: so zeigt sich dieselbe durchaus nur von formeller, künstlicher Art, ein Beweis aus bloßer Begriffsanalyse, nicht vom Zwingenden einer realen Weltthatsache hergenommen. Das Denken ist die einzige Thätigkeit, welche dem Leben Gottes angemessen ist, — so folgert Aristoteles, — weil Denken allein keines Stoffes außer sich bedarf und keinen Zweck außer sich setzt. Aber Gottes Denken kann ferner nur das Höchste und Beste zum Inhalte haben; dies ist allein er selbst, und so ist sein Denken nothwendig in sich rückkehrende Thätigkeit, Denken des Denkens. Um der behaupteten gleichen Vollkommenheit willen entzieht er Gott die hervorbringende, wie die außer sich wirkende Thätigkeit und das Wollen; er schärft wiederholt, so gut als Spinosa, den Satz ein: daß Gott nicht lieben, nur geliebt werden könne. Mit Einem Worte: es ist die bloße Analyse

des abstracten Begriffs der Vollkommenheit, und so zwar ein vollendeter, aber leerer, in der Monotonie jenes Sichselberdenkens sogar der inneren Begreiflichkeit sich entziehender Gedanke; es bleibt die abstracteste Transscendenz Gottes, weil die Anknüpfungspunkte im Wirklichen fehlen, welche diesen Begriff mit positiven Bestimmungen erfüllen könnten. Und hieran ergibt sich der Unterschied von unserm Verfahren, welches (§. 55. ff.) die Nothwendigkeit, bis zur Einheit eines Ursubjectes aufzusteigen und es mit den übrigen Grundprädicaten des persönlichen Geistes auszustatten, nur aus der Gegebenheit des Weltdaseins herleitet.

Blicken wir auf Hegel, so ist die „absolute Idee", weiter umhüllt mit den Prädicaten der unendlichen, übergreifenden Subjectivität, des Denkens und des Geistes (Encykl. der phil. Wissenschaften, §. 213. 214. 215.), ein hinreichend abstracter Gedanke, um in dieser nebelhaften Vieldeutigkeit der doppelten Auslegung fähig zu sein, die ihm auch späterhin wirklich zu Theil geworden. Dennoch läugnen wir nicht, daß im Allgemeinen und im subjectiven Hintergrunde seines Denkens sich Hegel jene absolute Idee zum Ursubject erhoben haben möge (die Belege dafür enthält unsere „Charakteristik der neueren Philosophie" in der Kritik jener Lehre): wenn es jedoch im Systeme selbst zur wirklichen Einsicht in das Princip und zu Folgerungen aus demselben kommt, so präcipitirt Hegel sogleich jenen Begriff in die endlichen Subjectivitäten hinein, und scheint keine innere Gegenwart des göttlichen Geistes zu kennen, als die im menschlichen Bewußtsein, und da ist denn eben das ganze Princip: Gott ist Geist und absolutes Denken, — nur halb anerkannt, halb wieder aufgegeben oder zu der sattsam bekannten Trivialität herabgestimmt: — er ist es nur, indem er sich in endlichen Geistern vollzieht.

Aber mit dieser letztern Fassung des Begriffes verschwin-

det zugleich der Antrieb, der im Weltbegriffe lag, überhaupt zum Begriffe des absoluten Denkens aufzusteigen; denn das Denken, welches nur im menschlichen Bewußtsein zur Ausdrücklichkeit gelangt, ist nicht im Stande, für wie absolut es auch behauptet werde, den zweckerfüllten Weltzusammenhang begreiflich zu machen. Und jetzt bliebe der Grund, überhaupt ein absolutes Denken anzunehmen, in nichts Anderm zu suchen, als in dem eben so seichten Argumente, daß, weil alles Endliche im Unendlichen sich aufhebt, auch unser factisch empirisches Denken sich in Gott aufheben, mithin als Prädicat Gottes gefaßt werden müsse, womit wir uns in die unklarsten Anfänge einer ungebildeten Metaphysik zurückversetzt sehen.

Dies erzeugt nun die Nothwendigkeit einer stetig fortschreitenden, keinen möglichen Zwischenbegriff überspringenden und endlich in dem letzten Resultate abschließenden Dialektik, zu der wir im Folgenden wieder zurücklenken.

55.

Indem somit im Begriffe des Denkens, als der specifischen Eigenschaft des Geistes, das Weltproblem gelöst werden soll, ist allerdings darin eine wichtige und für die speculative Theologie nicht mehr aufzugebende Begriffsbestimmung gewonnen; sofern im Denken nämlich, nicht blos im Anschauen (§. 49.), sich die einzige Weltmacht ergibt, durch die jenes Welträthsel, welches sich doch in jedem Theile und Momente der Schöpfung wirklich gelöst und überwunden zeigt, das Ineinanderbeziehen und verknüpfende Vorsehen des Einen im Andern, innere Möglichkeit und Denkbarkeit erhält: und bestimmter kann nur im Begriffe eines dem Weltschaffen immanenten Denkens der Fundamentalwiderspruch gelöst werden (§. 35—37.), daß Etwas sei (der Zweck), ohne doch zu sein der Existenz nach, wie umgekehrt, daß Etwas wahrhaft

nicht sei (das Mittel), welches der Existenz nach doch eben das Unmittelbare und Erste wird; daß es sei, allein um eines Andern, Künftigen, nur dem Gedanken nach ihm Gegenwärtigen willen. Soll aber dies Grundwunder alles Daseins selbst im Principe des Denkens seine Lösung finden; so ist es nicht ein universales Denken in abstracter Weise, worin dies Begreiflichkeit finden könnte; wir wären damit abermals in die düstere Unverständlichkeit zurückgesunken, welche uns bei den frühern Begriffen nicht ruhen ließ — sondern nur ein denkendes Subject im Weltschaffen läßt begreiflich werden, wie in dem Mittel der hineingedachte Zweck solchergestalt ideell gegenwärtig sein, Beides von demselben, Denken und That in sich vermittelnden Subjecte tn einander bezogen werden könne. Nur in der Einheit des Subjectes liegt jene Raum und Zeit überwindende Macht, welche sich thatsächlich in jedem Schöpfungsmomente realisirt. Damit also die Welt eine solche sei, muß sie nicht nur der Gedanke, sondern das Gedankenwerk eines urdenkenden Subjectes sein; sie muß als ewiges Vorbild (Innergöttliches) im Denken Gottes wohnen, und nur in ihm hat er den Grund der Welt gelegt. Es ist das zwischen Gott und die Weltwirklichkeit in die Mitte Tretende, in dem uns zum ersten Male mit unabweislicher Nothwendigkeit der Begriff einer überweltlichen Innerlichkeit in Gott aufgeht, der Potenz in Gott, welche von Altersher die göttliche Weisheit hieß, die sich sodann zur Logoslehre ausgebildet hat, wovon späterhin.

56.

In formeller Hinsicht zeigt sich nun sogleich, daß der Begriff des Denkend-Schaffenden und der des Welturbildes, welche sich einen Augenblick identificiren zu wollen schienen (§. 53. 53.), sich uns wieder sondern mußten: wir haben vielmehr schon vorläufig das Eine urdenkende Subject von

dem unendlichen Inhalt seiner (hingedachten, im absoluten Denken zur Ausdrücklichkeit des Gedankens erhobenen) Objectivität nothwendig zu unterscheiden, wenn die ganze Kategorie überhaupt nur Sinn und Bedeutung erhalten soll für die Lösung des Weltproblems. — Historisch ist dies die Hegel'sche Lehre in der bestimmten Modification, die sie durch seine spätern und ausgezeichnetern Schüler, namentlich Göschel, erhalten hat: soll wenigstens dieser Standpunkt auf den scharfgefaßten Ausdruck einer Kategorie zurückgebracht werden, so scheint es allein die gegenwärtige sein zu können.

Nun aber bleibt diese Weltansicht, soll sie ihre charakteristische Eigenthümlichkeit behaupten, zugleich bei dem Resultate stehen, daß das Denken allein die weltschöpferische Macht in Gott sei, daß jene Erklärung ausreiche. Von der Einen Seite muß dies Gegenstand einer weitern dialektischen Untersuchung sein; denn schon dadurch, daß wir vom unendlichen Weltgedanken sogleich das ihn denkende Subject bestimmter unterscheiden mußten, ist der Keim zu der weitern Frage gelegt, ob nicht, wenn wir Gott auch nur vorläufig als das Eine (persönliche) Subject eines unendlichen Denkens zu fassen genöthigt sind, durch diesen mit Ernst durchgeführten Gedanken allein schon vermittelt, ein weit concreterer Begriff des Schaffens und andere, geistig persönlichere Eigenschaften ihm beizulegen nöthig werden müssen? Und so dürfen wir nur der dialektischen Gedankenentwicklung nachgehen, um jene Ansicht aus sich selber zu widerlegen und so von Neuem sie zu steigern.

Denn auch von der andern Seite, vom Thatsächlichen der Weltwirklichkeit aus, ergibt es sich als unzureichend, sogar als erzwungen und gewaltsam, die Schöpfung lediglich, und mit Ausschließung jedes andern Prinzips in Gott, wie in ihr selber, für das Product eines weltschöpferischen Denkens zu erklären; ja diese Ansicht, eben weil sie die wahre

Höhe des Gottesbegriffes fast erreicht, kann in den einzelnen Folgen, die aus ihr hervorgehen, die Wahrheit und Heiligkeit desselben wie im parodischen Vorspiele fast noch tiefer zu verletzen scheinen, als die rückwärtsliegenden Ansichten, weil diese dem Persönlichen in Gott nicht so nahe kommen, und darum auch nicht ihm so zu nahe treten; denn es ist ist nichts Verwandtes zwischen ihnen.

In der That vielmehr, je tiefer und zugleich je unbefangener das speculative Denken sich in die Betrachtung des Weltwirklichen versenkt; desto gewisser muß ihm werden, daß nicht die Rationalität das allein in ihm Wirksame ist: denn mit Nichten ist alles Wirkliche vernünftig, Abdruck des „Begriffes", oder was nicht diesem gemäß ist, darum schon der „Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit" überlassen: — dies sind ja bekanntlich (vgl. Encyklopädie der phil. Wissenschaften, §. 248, 250.) die beiden entgegengesetzten Kategorieen, in welche Hegel das Weltdasein einschließt; — wobei außerdem noch zu bemerken bleibt, daß „Zufälligkeit" für den Philosophen durchaus keinen Gedanken und kein Erklärungsprincip, vielmehr die Abwesenheit, den Mangel von beiden bezeichnet, dasjenige, bis wohin sein Begreifen noch nicht erklärend vorgedrungen ist: nichtsdestoweniger aber liegt ihm ob, ein Realprincip aufzuweisen, aus welchem auch das scheinbar Zufällige entsteht. Dies nun hat Hegel gänzlich unterlassen; und es ist eine empfindliche Lücke seines Systemes, daß unerklärt, ja widersprechend bleibt, wie ein Zufälliges, dem „Begriffe" äußerlich Bleibendes auch nur vorübergehend zur Existenz gelangen könne, da seinem Princip nach Nichts ist, denn nur der sich selbstverwirklichende absolute Begriff oder die Idee.

Wir sagen daher vielmehr umgekehrt: Nichts ist bloßes Werk des absoluten Begriffes und seiner „Nothwendigkeit"; aber ebensowenig ist es ein Zufälliges: und es kann schon

aus dem Bisherigen für erwiesen gelten, daß das Irrationale, nur aus der (unberechenbaren) Selbstthat der Urposition Hervorgehende, ebenso allgegenwärtig dabei mitwirkt, wie die durchwaltende schöpferische Einheit, und in die Schöpfung das selbstständige Spiel eines creatürlichen Aussichselbstlebens hineinbringt, wodurch es auch von Unten her nicht bei der pantheistischen Identität des Unendlichen und Endlichen bleiben kann. Die Dürftigkeit jener Weltansicht bei solchen Consequenzen ist eben der Grund geworden, wodurch sich ein Theil der neuern Speculation dem Hegel'schen Standpunkte entrissen hat; und hier ist, was uns betrifft, an das Resultat der Ontologie zu erinnern, welche, im Gegensatze mit jenem einseitigen Nothwendigkeitsprincip, auf jeder Kategorieenstufe erwiesen hat, wie jeder Moment der Weltwirklichkeit nur Product sei der Zusammenwirkung der göttlichen Einheit und der creatürlichen Selbstthat. Und dadurch unstreitig hat sich Schelling als der tiefere oder gemüthreichere (denn Beides ist Eins) der beiden Denker erwiesen, daß er diesen Begriff und mit ihm den Anfang einer dem Weltprincipe Genüge leistenden, seine Wirklichkeit erschöpfenden Philosophie gerettet hat. Dies ist es zugleich, wie wir anerkennen müssen, was Schelling zur Hypothese eines blindwirkenden Grundes in der Schöpfung, einer relativ von Gott unabhängigen Basis in der Creatur, vermocht hat, der erst vom Verstande geordnet, von der Liebe gesänftigt werden kann; und wenn wir darin noch immer nur eine „Hypothese" erblicken, die sich vor den Resultaten der weiter geschrittenen Metaphysik nicht behaupten läßt: so gehört doch dieser universale Blick in die Weltthatsache, und die Ausführung, welche er in seiner Abhandlung über die Freiheit gefunden, zu dem Wichtigsten und Folgenreichsten, was die neuere Philosophie hervorgebracht hat.

57.

Wir können daher in Bezug auf das Vorhergehende vielmehr umgekehrt so schließen: Wären die Weltwirklichkeiten bloß objectivirte Gedanken und völlig begriffgemäß, wäre nicht in jeder ein Trieb der Eigenheit und sich verwirklichende Selbstthat; würde von jeder Creatur die ewige (Denk-) Nothwendigkeit, in welcher es sammt Allem beschlossen liegt, nicht zugleich stets überschritten durch die unvorherzusehende Realmöglichkeit seiner Selbstthat: so vermöchte auch Gott bloß als Denkendes, im Schöpfungs- und Erhaltungsacte nur sein Denken verwirklichend, gefaßt zu werden; dies Weltprincip genügte dann dieser Welt. Nun ist aber nicht nur Selbst- und Eigenheit universale Grundlage aller Creatur, sondern die göttliche Welterhaltung hat auf dem Gipfel des Wirklichen auch die bewußte Freiheit der Geister zu überwinden und aus dieser Ueberwindung den Einen absoluten Weltzweck hervorgehen zu lassen (vgl. Ontolog. §. 290. S. 505. §. 293 ff. S. 508 ff.): und so ist auch in Gott eine energischere Macht vorauszusetzen, — nicht bloß der allgemeine Moment des Lebens und der Freiheit, welcher auch dem Denken allerdings gegenwärtig ist, sondern die wirkende Selbstbestimmung in das ihm Andere in ihm, welche wir nur — im Allgemeinen als Willen, — zur wirklich gewordenen, als Willensthat zu denken vermögen; und ganz im Geiste der Aristotelischen Weltansicht dürften wir hinzusetzen: das Reinste und Abgezogenste in Gott ist zwar das Denken, aber das Tiefste und Alles Durchdringendste, das prius des Denkens selber, ist der Wille. Einer solchen Weltwirklichkeit demnach gegenüber, wie sie im Bisherigen erwiesen worden ist, wo sich in jedem Endlichen ein Selbstständiges der einenden Macht Gottes entgegen bewegt, kann Gott nicht lediglich gefaßt werden als das weltschöpferische Denken, — denn mehr, als nur ein objec-

wirkter Gedanke regt sich in den Creaturen; — es muß in ihm als Weiterbestimmung jenes Begriffes eine reale Willensmacht angenommen werden, ebensowohl als der Träger und substantielle Grund desjenigen Willens, der in der Creatur sich vollzieht und sie zu eigenthümlichen und selbstständigen Wesen gegen einander hervortreibt, wie auch als die zugleich ihnen allen transscendente Macht des Willens, welche die Einheit des Weltganzen erhält und endlich aus ihm den höchsten absoluten Endzweck hervorruft: — aus welchen beiden Momenten, des immanenten und des transscendenten Willens, sich uns späterhin der Begriff der Weltschöpfung und Erhaltung ergeben wird. — Endlich sind jedoch beide reale Mächte in Gott, sein Denken und sein Wille, laut dem Zeugniß der Weltthatsache, abermals nicht als Gegensätze zu fassen, sondern in innigster Einheit und vollendeter Uebereinstimmung zu denken (das geistige reale Band beider ist aber die Person Gottes): zufolge der Universalität der Weltthatsache bewährt sich eben, daß, was das höchste Denken ersinnt, zugleich der Inhalt und Beschluß seines Willens werde, und umgekehrt, was sein Wille sich als den Endzweck setzt, durch den vollendeten Verstand vermittelt sei. Höheres, Vertrauenerweckenderes aber läßt sich überhaupt nichts sagen von Gott, als dies, wofür die universalen Grundthatsachen der Welt zeugen: daß der realisirende Wille der der Weisheit, die Weisheit umgekehrt mit der Allmacht des Willens beliehen ist. Die universalen Thatsachen zeugen dafür, haben wir gesagt; denn die großen Umrisse des Universums bewähren diese in sich gesicherte und unüberwindliche Weisheit, in welcher die Schwankungen und Irrationalitäten des Einzelnen durch sich selbst sich wieder ausgleichen: und wo die Harmonie des Allgemeinen sich also befestigt zeigt, da muß auch das bis ins Besondere und Kleinste hinein nur dasselbe harmonisirende und erhaltende

Princip (was wir überhaupt das Gute nennen) wirksam gedacht werden; da die Harmonie bloß des Ganzen für sich ein unwirkliches Abstractum, ein völlig ungenügender Gedanke wäre. So viel läßt sich schon vom gegenwärtigen Standpunkt und vom allgemeinen Begriffe des Universums aus, wie weit wir ihn hier gewonnen, behaupten, um rückschließend die Idee des Absoluten daraus zu bestimmen; in dem nachfolgenden Abschnitte „von der göttlichen Welterhaltung" ist dieser Begriff bestimmter den Thatsachen des Uebels und des Bösen gegenüber durchzuführen.

Noch weniger innere Bedeutung kommt dem hier vielleicht hervortretenden Einwande zu, daß die Bestimmungen des Denkens und des Willens in Gott, ebenso der Begriff des Ursubjectes, der sich als der höchste uns ergab, bloß von anthropomorphistischer Beschaffenheit seien. Ihn gründlich zu erledigen, ist der einleitende Abschnitt des folgenden zweiten Theiles bestimmt, auf welchen wir verweisen.

Anmerkung. Hiernach hätten wir die Principien der beiden zuletzt hervorgetretenen Weltansichten auf folgende Weise gegen einander zu resumiren: Bei Schelling ist es der Wille, aber noch in der Gestalt der Naturlebendigkeit aufgefaßt, als blinder Trieb, und darum dem Princip des Verstandes in ihm noch zu unterwerfen: nicht, was dennoch im Begriffe des Willens liegt, durch die freibewußte Subjectivität hindurchgegangen, und als Selbstbestimmung des nur intelligenten Subjects aufgefaßt. Deßhalb kann auch nicht aus ihm allein, oder wenigstens aus ihm, als dem ersten Momente des Schöpferischen, die Welt und der Schöpfungsbegriff erklärt werden: so gewiß überhaupt ein Zweck in ihr sich realisirt, ist auch dem ursprünglich Schaffenden und seinem Schöpfungsanfange das Denken, als erstes Princip zu Grunde zu legen. Es zeigt sich das Realistische, aber damit auch das Princip des Lebendigen und Individuellen in

einseitiger Uebergewalt. — Umgekehrt hat sich Hegel dem Principe der Allgemeinheit, dem Denken, zugewendet, und damit zugleich das Idealistische, welches, jener realen Basis ermangelnd, formell und leer zu werden droht, in seiner Einseitigkeit hervorgezogen. Dies aus sich selbst kann daher nicht weiter sublimirt, noch höher gesteigert werden. Nach dieser Seite hin enthält deßhalb das Hegel'sche Princip keinen treibenden Keim des Fortwuchses; es läuft vielmehr Gefahr, völlig ins formell Scholastische oder in die Willkür entgegengesetzter Deutungen sich zu verlieren. Und so war es ein tief begründeter Naturinstinct, welcher die jüngern, über das Gebrechen dieses Princips einverstandenen Denker von Neuem zu Schelling zurückleitete. Erst beide Principien zusammen: das Denken und der Wille, aber als universale, zugleich göttliche und Weltmächte, in Gott vermittelt durch eine freilich noch weiter zu untersuchende Einheit, können ausreichen, die Weltwirklichkeit in ihrer vollen ungeschwächten Kraft und Eigentlichkeit zu erklären. Von hier aus wäre der Versuch zu machen, und zum ersten Male Hoffnung, den bloß hypothetischen oder unvollständigen Erklärungsversuchen in der Metaphysik ein Ende zu machen.

58.

Durch das Bisherige sind wir auf einen Standpunkt gelangt, in dem jeder noch abstract unpersönliche Begriff des Absoluten, als schlechthin dem Widerspruche verfallen, sich aufgeben muß. Und hier gilt es endlich, sich der Momente des Ueberganges in diesen Begriff deutlich bewußt zu werden. — Wir wurden getrieben (§. 56.), im Absoluten jene Universalbestimmung des Durchschauens, Denkens im Schaffen (um letzteres selbst nur denkbar zu finden), an der Einheit eines Subjects zu befestigen: jene (vermeintliche) unendlich übergreifende Subjectivität ist in sich selbst substantiell,

monadisch, faßt sich in der Ureinheit zusammen. Es ist derselbe Begriffsfortschritt, der durch unsere ganze Metaphysik vertreten ist und sich vorbildlich an allen bisherigen Kategorieenverhältnissen wiederholte, welcher eben so sehr das Absolute darüber erhebt, lediglich das unendlich sich verendlichende Allgemeine zu sein, als das Endliche, bloß als flüssiger Moment des Allgemeinen, als unendlich in ihm sich Aufhebendes gefaßt zu werden. Auch die absolute Vernunft, das Denken, der Begriff, ist nur monadisch, individuell, als im Bewußtsein sich fassende absolute Substanz wirklich; anschauend zunächst nur Sich in-sich-selbst, nicht Sich in unendlich Anderm; reine, ewig mit sich identisch bleibende Einfachheit des Ursubjects: jede andere Fassung wäre ein unklarer Halbbegriff. — Dies das Vorläufige; nun zu den einzelnen Momenten jenes Begriffes und des damit zusammenhangenden Erweises.

59.

Zuvörderst ergibt sich: das unendliche Denken, worin Jegliches auf einander bezogen und in einander mitgegenwärtig ist (worin das Eine und alles Andere in ihm zugleich gewußt wird), wie das dadurch vermittelte Schaffen, wäre selbst nicht ohne höchsten Widerspruch denkbar, wenn nicht zugleich das all-wissend Absolute als Eines sich darin gegenwärtig wäre, mithin Sich in ursprünglichem Selbstbewußtsein zugleich mithindurchnähme durch diese von ihm in einander zu beziehende Unendlichkeit. Wenn es das (Welt-) Unendliche muß einigen können durch Denken (Wissen) desselben, vermag es dies nur, indem es nicht nur das Ureine ist, (in der Allgemeinheit der Substanz), sondern indem es vor allen Dingen Sich als das Ureine weiß — (nicht denkt) — in einem ursprünglich intuitiven, von seinem Sein schlechthin unabtrennlichen Acte der

Selbstanschauung. Jene wissende All-Verknüpfung ist selbst nur durch ein ewig selbstbewußtes Ich zu verwirklichen.

Die Einheit dieses Allbewußtseins daher, welche als erster Moment sich ergab, führt sogleich in die Einheit des Selbstbewußtseins, als in ihren Grund zurück. Das Absolute ist vor Allem, ehe es als Allwissendes (Allbeziehendes) gedacht werden könnte, Selbstbewußtes, Urich in ewiger Selbstanschauung. Hiermit hat sich das letzte Glied dem lange hindurchverfolgten teleologischen Beweise eingefügt, welches auch allen vorhergehenden Begriffen erst Wahrheit und innere Begreiflichkeit zu verleihen vermag. Soll der Begriff des Weltzusammenhanges, also überhaupt der Weltzweck, nicht ein Widerspruch, ein schlechthin unmöglicher Gedanke sein: so treibt derselbe von Kategorie zu Kategorie bis zu diesem letzten, abschließenden Begriffe. Alle vorhergehenden Verhältnisse, d. h. die ganze Weltthatsache kann nicht bestehen, ohne in der Gewißheit eines göttlichen Urich ihren letzten Erklärungs- und Möglichkeitsgrund gefunden zu haben.

60.

Demnach läßt sich von Neuem sagen: so gewiß auch nur zwei Dinge der Schöpfung nach ihrer Urbestimmtheit innerlich einander zugeordnet sind, was wiederum nicht ohne Bezogenheit aller auf diese, und aller unter sich denkbar ist: ebenso sicher ist das Absolute nicht nur Weltseele, nicht nur ursprünglich bewußtloser Gestaltungstrieb oder Wille, nicht nur absolutes Denken, unendlich übergreifende Subjectivität u. dgl. (denn alles Dies gewährt keine ausreichende Einsicht in das Weltproblem), sondern im schöpferisch-beziehenden Allbewußtsein das Eine Sichwissende, persönlicher Geist. Ohne Ursubject, göttliches Selbstbewußtsein, ist auch nicht der kleinste Weltzusammenhang erklärbar oder ver-

ständlich: das Universum selbst wäre der größte, mit jedem Acte des Schaffens sich erneuernde und steigernde Widerspruch ohne jenen Gedanken. Durch ihn ist jedoch, dem Principe nach, das Weltproblem wirklich gelöst, denn es ist eine völlige Begreiflichkeit gewährendes Erklärungsprincip dafür gefunden. Der Gedanke eines persönliches Gottes ergibt sich am Schlusse der Kategorieenreihe, als die letzte, einzig widerspruchlösende Idee, damit zugleich als die einfach überzeugendste Einsicht, welche, obwohl durch sich selbst gewiß und durchaus verständlich, dennoch einer immer tiefern Steigerung fähig ist, je mehr der concreten Weltbetrachtung der Reichthum und die Größe der Weltzwecke, die ihnen immanente göttliche „Weisheit" (die Einheit seines Denkens und Willens §. 57.) sich uns aufthut. Damit sind aber auch alle erkünstelten Welterklärungen beseitigt, und der Bann der Unverständlichkeit hinweggenommen, der auf der Philosophie lastete, und der weit weniger in der vermeintlichen Tiefe, als in dem Ungenügenden und Abstracten ihrer Weltprincipien gegründet war. Das höchste Endergebniß der Metaphysik ist auch dem einfachsten Verständniß andringlich zu machen, weil es einen Gedanken enthält, der da wirklich löst, und dessen Bewährung (Exemplification) schlechthin in jeder Weltthatsache niedergelegt ist; — nach dem richtigen Worte, daß auch ein Strohhalm einem gründlichen Denken den Beweis für das Dasein Gottes zu geben vermöchte. Und nur der Unterschied besteht zwischen jener durch Speculation erzeugten Einsicht und der religiösen Zuversicht, daß jene durch die Probe des Zweifels und der Negation in jeder ihrer Formen hindurchgegangen und von allem falschen (anthropopathischen) Beiwerke gereinigt ist, während die letztere dies Alles noch als Unüberwundenes sich gegenüber hat. Dort ist es die höchste, allein widerspruchlösende Kategorie, ein Gedanke, welcher sich als der letzte, schlechthin unvermeidliche

zeigt, von sich ausschließend alle Willkür des Denkens oder Meinens; hier scheint es wenigstens vor der Hand, daß man dieser Ueberzeugung auch ausweichen, sich negativ zu ihr verhalten könne.

Deßhalb ist dieser Gedanke aber auch nicht neu, sondern er liegt, nur auf verschiedenen Stufen dialektischer Entwicklung zurückgehalten, allen speculativen Gottesbegriffen zu Grunde, — er ist das eigentlich in ihnen Gesuchte — welche seit Beginn der Geschichte der Philosophie über die Vorstellung eines bloßen Grundstoffes hinausgelangt sind, und zum Begriffe einer ersten Ursache sich erhoben haben. Hier war mit dem frühesten Schritte, der die Speculation nöthigte, in der Weltursache ein Intelligentes, Geistartiges anzuerkennen (ein solcher findet sich aber ebenso in der Grundanschauung der Pythagoräer vom All, wie im Principe des Anaxagoras), der Idealismus in der Philosophie begründet; dieser kann jedoch nur in jenem Gedanken seinen Abschluß und wahre Befriedigung finden. Höchst denkwürdig ist es indeß, daß dieser Abschluß, lange bevor er zum philosophischen werden konnte und auch nur, um sich hier befestigen zu können, auf unmittelbare Weise, in Form der Religion, im Menschengeschlechte Eingang finden mußte: die christliche Religion ist die Vorausvollenderin des idealistischen Princips auch für die Philosophie. Aber nicht minder denkwürdig ist es, daß nun dennoch die neuere Speculation, wie in Vergessenheit ihres Ursprungs und der allgemeinen geistigen Grundbedingungen, auf welchen sie ruht, sich den abstractern Vorstufen wieder zugewendet hat, um in ihnen vorübergehende und versuchsweise Befriedigung zu finden. Dennoch war dieser scheinbare Rückschritt nothwendig und von der entschiedensten Wichtigkeit, indem durch ihn der speculative Geist sich völlig emancipirt und auf sich selbst und die eigene Freiheit gestellt hat. Nur auf diesem Wege wird er, später

oder früher, das freiwillig aufgegebene Princip der christlichen Weltansicht ebenso frei wieder gewinnen können. Und so läßt sich historisch desto unbefangener aussprechen, daß die bis jetzt herrschenden Systeme, was ihr höchstes Princip und ihre darauf gegründete Weltansicht betrifft, sich noch keinesweges dem christlichen Gottes- und Weltbegriffe gewachsen gezeigt haben, während dieser, ursprünglich gegründet auf einer Offenbarung, die sich eben daran als die ächte und aus urtiefer Quelle geflossene bewährt, bisher nur in derjenigen Gestalt der Philosophie aufbewahrt worden ist, die sich innerhalb der Kirche an der Ausbildung des Dogma entwickelt hat. Aber der Schatz dieser Wahrheit, die sich auf diese Weise zu uns herübergerettet hat, entbehrt doch der allgemeingültigen Grundlage und der freien objectiven Form, weil nicht der universale Weltbegriff selbst für ihn zum Ausgangspunkt genommen ist. Und dies halten wir für den jetzt nothwendig gewordenen Fortschritt der Speculation, den christlichen Gottesbegriff, übrigens abgelöst von allen dogmatischen Beziehungen und Formen, welche er bisher behalten hatte, als den einzig gründlichen und genügenden Mittelpunkt der Philosophie aufzuweisen, dadurch vermittelt aber zugleich zur unabweislichen Grundlage aller Wissenschaft und freien Bildung zu machen. —

61.

Sodann aber (§. 59.) hat das Zurückführen des unendlichen Allbewußtseins in Gott auf das göttliche Selbstbewußtsein, und das Zusammenfassen beider in der Einheit seines persönlichen Geistes — ebenso bestimmt die Unterscheidung der zwei Momente in ihm selber zur Folge, so wie nicht minder seines Weltdenkens vom Weltschaffen. Erst darin ist die Selbstheit Gottes lebendige, aus der unendlichen Selbstunterscheidung ewig sich vermittelnde Per-

sönlichkeit, nicht nur leere, unwirkliche Identität des Subject-Objectiven, was abermals nur ein abstracter, der Unverständlichkeit verfallender Begriff wäre. Darin liegt es nun aber, daß der Begriff der göttlichen Persönlichkeit von hier aus ferneres Problem werden muß, nicht jedoch um, wie bisher, einen in ihm liegenden Widerspruch durch eine neue Begriffssteigerung zu lösen; denn in ihm, als dem Begriffe des wahren Gottes, ist enthalten, was die zurückliegenden Weltwidersprüche und Widersprüche in den bisherigen Begriffen des Absoluten wirklich gelöst hat: sondern um der Fülle der darin enthaltenen Bestimmungen bewußt zu werden, und das in ihm gefundene Erklärungsprincip zum Weltverständniß wirklich anzuwenden.

62.

In der bisherigen, zunächst noch regressiven, weil den höchsten Begriff des Absoluten noch suchenden Entwicklung haben sich drei Momente unterscheiden lassen, welche als die leitenden Grundbegriffe uns durch alles Folgende der speculativen Theologie hindurchbegleiten werden.

1) Das Absolute, weil es im Ganzen des Universums Einheit, in den besondern Beziehungen desselben ein geschlossenes System von Mitteln und Zwecken producirt und erhält, ist in diesem Schaffen und Erhalten nur als ein durchschauendes (allwissendes) zu denken.

Um jedoch diesem Weltganzen den allgemeinen, wie den besondern Zusammenhang schöpferisch einschauen zu können, ist als zweiter vorauszusetzender Moment in jener intelligenten Macht Gottes ein ewig Vorbildliches, ideal Vollendetes dieses Weltganzen vorauszusetzen. Die Weltallwissenheit Gottes innerhalb der unendlichen Raum- und Zeitunterschiede gründet daher tiefer im göttlichen Denken eines ewig vollendeten Idealuniversums (Welturbildes).

2) Ebenso jedoch, um das Unendliche der Weltdinge idealer, wie realer Weise, als Eins und als aufeinander bezogene Mittel und Zwecke denken, darum solchergestalt schaffen und erhalten, darin aber zugleich wissen zu können, muß noch ursprünglicher das Absolute im ewigen Anschauungsacte seiner selbst vollendet sein: d. h. jenem das Universum zur Einheit beziehenden (doppelseitigen) Allbewußtsein im Absoluten muß eben darum sein Selbstbewußtsein bedingend vorangehen, und erst hierin sind alle vorhergehenden Begriffe, mithin die Weltthatsache selber, begreiflich geworden. Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Gedanke ist die Idee des in seiner idealen, wie realen Unendlichkeit sich wissenden, durchschauenden Ursubjectes, oder der absoluten Persönlichkeit. — Hierdurch ist uns zuerst das Recht gegeben, das Absolute als Gott zu bezeichnen; denn durch jenen Gedanken werden zugleich alle persönlichen Eigenschaften bedingt, die das Absolute zum höchsten anbetungswürdigen Wesen machen. Dadurch ist ferner der Metaphysik möglich geworden, zum Begriffe einer speculativen Theologie sich zu erheben.

3) Ist jedoch überhaupt einmal die Idee Gottes, der Persönlichkeit des Absoluten, gewonnen: so kann auch das Hervorbringen einer endlichen Welt nicht mehr nur gedacht werden als unpersönliche Abwickelung einer in unendliche Modificationen sich zerlegenden absoluten Substanz, oder einer blindvernunftvoll sich auswirkenden Identität des Subjectiven und Objectiven, als Weltseele, oder eines nur unendlich sich subjectivirenden absoluten Geistes: — alle diese Begriffe haben keine Realität, eben weil sie noch abstracte, Nichts erklärende sind; — sondern, ist die Welt eine solche und Gott ein solcher, wie beider Begriff sich ergeben hat: so kann jene nur aus freier und intelligenter That Gottes stammen; ein Willensprincip in ihm ist anzunehmen,

über dessen Verhältniß zum Denken und zum innern Wesen Gottes sogleich noch (§. 63.) eine weitere Bestimmung hinzuzufügen ist. —

Ueber das Bedenken endlich, ob jene drei geistigen Principe in Gott: Selbstanschauung, Denken, Wille, die unmittelbar für uns nur am endlichen Geiste existiren, überhaupt auf das Unbedingte übertragen zu werden vermögen; so wie über das damit zusammenhangende Verhältniß der absoluten Begreiflichkeit der Idee Gottes zu seiner realen Erkennbarkeit, aber Unanschaubarkeit und Unvorstellbarkeit, ist der folgende Abschnitt, (§. 65 ff.) zu orientiren bestimmt.

63.

Hiernach ordnen sich nun die bisher gefundenen Grundprincipien im Wesen Gottes folgendergestalt:

1) Gott ist die Einheit der Unendlichkeit: sein (immanentes) Unendlich-sein ist zusammengefaßt in der Einheit der Substanz; und dies ist die reale Seite seines Wesens. Aber diese hat mit der Wirklichkeit der endlichen Welt Nichts zu schaffen: Gott hat in keinem Sinne in dieser seine unmittelbare Existenz. Es ist nämlich erwiesen worden, daß es falsch sei zu sagen, das Endliche, entstehend-Vergehende, „hebe sich auf" im Absoluten (§. 17—20.), daß hier vielmehr ein drittes vermittelndes Princip dazwischen tritt, der Begriff endlicher Substanzen, qualitativ beharrlicher Urpositionen und Monaden, — deren Verhältniß zum Absoluten vollständig darzustellen, der folgenden Untersuchung überlassen bleibt, während von diesem Begriffe aus erschöpfend gezeigt worden, wie der (pantheistische) Lehrsatz von der Identität des Unendlichen und Endlichen eben deßwegen in allen seinen Gestalten und Folgerungsweisen völlig übereilt und grundirrthümlich ist.

Aber nicht bloß aus diesem Grunde ergab sich die Un-

möglichkeit, bei der Identität des Unendlichen und Endlichen stehen zu bleiben, sondern auch daraus, weil in der endlichen Welt der Begriff des **Zweckes** auf universelle Weise sich verwirklicht zeigt. „Zweck", zur Objectivität einer Stufenreihe in einander geordneter Mittel und Zwecke realisirt, kann nur als Beabsichtigtes, als **Werk** eines denkend-wollenden Wesens begriffen werden, niemals kann es ein **Ursprünglich**-Unvermitteltes sein; und so verräth die endliche Welt schon dadurch nicht die Wirklichkeit des Absoluten zu sein, sondern das Gepräge seiner Absichten und seines Willens an sich zu tragen.

2) Hieraus ergab sich, daß das Wesen des Absoluten nicht nur als reale Einheit des Unendlichen, als Substanz, zu bestimmen sei, daß unabtrennlich mit ihr verbunden die **ideale** Seite, das Princip eines Denkens und Wollens in ihm gesetzt werden müsse, — welche beide Begriffe nicht in empirisch-psychologischer Bedeutung zu fassen sind, sondern vorerst genau nur bezeichnen sollen, was hier der dialektische Zusammenhang erwiesen hat, die Nothwendigkeit, die Macht eines idealen Durchschauens des Weltzusammenhanges und eines darin vermittelten Auswirkens des also Gedachten im Absoluten anzunehmen: ein ewiges **Welturbild**, dem erst ein hinzutretendes Princip des Wollens die Wirklichkeit verleiht, welche uns im zeitlichen Ablaufe gegeben vorliegt. Denken und Wollen sind hier nämlich selbst zwar völlig zutreffende, in ihren weitern Bestimmungen aber noch tiefer zu erschöpfende Begriffe, indem erst nachzuweisen ist, was absolutes Denken und absolutes Wollen bedeute, und wie endlich beide auf concrete Weise in der Weltwirklichkeit sich offenbaren.

Aber auch hierin zeigte sich der tiefste Mittelpunkt des idealen Wesens Gottes noch nicht erreicht. Das im zweckerfüllten endlichen Universum gegenwärtige **Allbewußtsein** führte auf die Einheit des ewigen **Selbstbewußtseins** zurück,

und so ist das Sein (die reale Seite) Gottes, die Einheit seiner Unendlichkeit nur in der Einheit seiner ewigen Selbstanschauung denkbar und erklärlich geworden.

3) Hiermit ist aber der Begriff des göttlichen Wesens an sich selbst vollendet; es hat die Ruhe und Vollendung in seiner eigenen Immanenz, und ist schlechthin beziehungslos auf irgend ein Anderes außer ihm; es bedarf in keinem Sinne der (endlichen, gewollten) Welt zu seiner Vollendung, Wirklichkeit oder deß Etwas. Und ebenso wenig findet unser Denken, einmal in ihm beschlossen und zur Ruhe gelangt, darin den Antrieb, zum Begriffe oder zur Existenz der Welt wieder herabzusteigen. Gottes ewige Selbstanschauung, wie sein Denken, welche beide wir freilich auf Anlaß der Weltbeschaffenheit in ihm setzen mußten, können dennoch an sich selbst gefaßt, nur als immanente, auf sich selbst gerichtete Thätigkeit Gottes gelten, als Momente seines eigensten innersten Lebens, als Selbstgenuß seiner unendlichen Vollkommenheit. — Und so kann im unendlichen Sein, wie Denken Gottes, zwar der letzte Grund, keineswegs aber die zureichende Ursache liegen, um die Existenz eines Andern in ihm — und nur als solches kann die endliche Welt gefaßt werden — zu erklären. Mithin muß die Ursache der Weltwirklichkeit in dem (deßhalb eben in Gott anzunehmenden) dritten Principe liegen, welches abermals nur gefunden werden konnte einerseits aus der Beschaffenheit der endlichen Welt, andrerseits angemessen sein muß der geistigen Potenz in Gott, in welcher allein der Grund von jener gefunden werden kann. Indem nun der an sich selbst schlechthin allgenugsame Gott dennoch ein Wirkliches setzt, das auch nicht sein könnte — und „außer Gott Sein“ bedeutet, in seinem bestimmtesten Sinne gefaßt, das Auchnichtseinkönnen, der Mangel der innern Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit (der aseitas), wie sie der endlichen Welt und allen

Welterexistenzen anhaftet — indem er Etwas wirkt, das er auch nicht wirken könnte: ist diese That eben nur als die freie, Werk seiner Selbstbestimmung, als Willensthat zu denken. Wille demnach kann nur dies dritte Princip sein, aber in seiner wirklichen That ausdrücklich vermittelt durch das Intelligente, Denkende in Gott; denn lediglich das in der Selbstbestimmung sich mit Denken (vermittelndem Selbstbewußtsein) durchdringende Sichverwirklichen kann Wille heißen: dies aber muß es (vgl. Ontologie §. 292. S. 507. §. 301. S. 521.). — Daß jedoch Gott diese Selbstbestimmung sich gibt, den potentialen Willen zum actualen verwirklicht, folgt für unser Denken schlechthin in keinem Sinne aus dem reinen Begriffe Gottes, läßt sich, wie man dies ausdrückt, nicht apriori, oder aus dialektischer Nothwendigkeit erweisen (wie überhaupt keine That), sondern lediglich das Urfactum, die Weltwirklichkeit, gibt Kunde von dieser Urthat, und entwickelt so den Denkproceß jener Begründung welche wir bis hierher, bis in den tiefsten Mittelpunkt ihres Rückwärtsschreitens, verfolgt haben. (Es folgt hier von Neuem und nach seinem einfachsten Ausdrucke: daß die Idee Gottes für uns immer nur mit dem zweiten Gliede, der endlichen Welt, gesetzt sein könne: nur weil wir uns als endlich setzen müssen, ist uns die Idee Gottes nothwendig mitgesetzt. Aber deßhalb ist unser eigener Stand- und Augpunkt unverrückt der im Endlichen; niemals kann er theocentrisch werden; und es ist die größte Uebereilung einer ungebildeten reflexionslosen Erkenntnißtheorie, den Begriff der Selbstaufhebung in Gott dahin auszulegen, daß daraus für uns ein absolutes Wissen erwachse, d. h. ein solches, das da nicht nur die Dinge in Gott erkennt, sondern damit meint, dem göttlichen Erkennen gleich, oder wie Gott, sie erkennen zu können.)

So ist Gott nach seinem vollständigen Begriffe, —

indem wir ihn schon in seinem Verhältnisse zur endlichen Welt fassen — vorläufig zu bezeichnen: als die Einheit (das substantiell lebendige und selbstbewußt geistige, d. h. persönliche Band) von unendlichem Sein, unendlichem Denken und unendlichem Willen, durchdrungen von seiner ewigen Selbstanschauung. Die weitere Untersuchung wird zeigen, daß in letzterem Momente noch ein tieferes persönliches Band in Gott, hervorgehend aus dem vollendeten Einklange seiner idealen Eigenschaften enthalten sei; — wir werden es das Gemüth Gottes nennen, das geistig Substantielle in ihm.

64.

In diesen Begriffen liegt nun das Eintheilungsprincip der speculativen Theologie in ihren übrigen Theilen, die, nachdem sie in ihrem ersten die Idee Gottes aus dem Weltbegriffe entwickelt hat, im zweiten dazu fortgeht, sein Wesen zu erkennen, wie es an sich (ewig und vorweltlich), damit aber eben so schlechthin für sich selbst ist, wie es sein Sein, seine Unendlichkeit völlig durchdringt in der Einheit seiner Selbstanschauung (absolute Persönlichkeit oder nach theologischer Bezeichnung „immanente Wesenstrinität" ist); wie endlich Gottes Geist in seiner Wirklichkeit und Lebendigkeit an der endlichen Welt sich zeigt, was nach der ältern Bezeichnung die Lehre von den göttlichen Eigenschaften wäre.

Hieraus ergibt sich der Uebergang in den dritten Theil: er hat das Wesen Gottes im Verhältnisse zu dem zu untersuchen, was (zufolge der Grundthatsache einer endlichen Welt) als das Andere in ihm selber erkannt werden muß, und was, eben indem es Zweckverknüpfung und Genesis (Zeitverlauf) zeigt, nur als beabsichtigtes (Werk) eines göttlichen Willens gedacht werden kann. — In dieser Beziehung

ist Gott als der dreifache zu denken: als **Weltschöpfer**, das absolute Zwecksystem des Universums (den allgemeinen, wie den höchsten Zweck desselben) setzend; als **Welterhalter**, den allgemeinen Zweck des Universums im Weltablauf und der Zeitgenesis immer tiefer und der Schöpfungsidee gemäßer auswirkend; als **Weltvollender**, den höchsten Zweck des Universums (in den freien endlichen Geistern und durch sie) erreichend und vollendend.

Damit ist die Eintheilung und Uebersicht vorläufig gerechtfertigt:

Zweiter Theil.

Das Wesen Gottes an und für sich selbst.

1) Die speculative Begreiflichkeit Gottes.
2) Die Idee der absoluten Persönlichkeit.
3) Die Eigenschaften Gottes.

Dritter Theil.

Das Wesen Gottes im Verhältnisse zum Andern in ihm selbst.

1) Die Weltschöpfung.
2) Die Welterhaltung.
3) Die Weltvollendung.

Zweiter Theil.

Das Wesen Gottes an und für sich selbst.

Das Wesen Gottes an und für sich selbst.

Erster Abschnitt.

Die speculative Begreiflichkeit Gottes.

65.

Indem wir uns anschicken, in die Erkenntniß des an und für sich seienden Wesens Gottes einzuführen, können wir nicht bergen, daß uns eine Schwierigkeit eigenthümlicher Art in den Weg trete, über die wir uns zu orientiren haben. Das an und für sich seiende Wesen Gottes in seiner reinen Transscendenz, so wie es vor aller Welt ist und nie Gegenstand erfahrenden Denkens werden kann, soll hier erkannt werden: sind wir solcher Erkenntniß mächtig? — Zwar hat das Resultat der Erkenntnißlehre (§. 13.), daß das in seiner Nothwendigkeit Gedachte zugleich nothwendige Realität besitze, auch für die gegenwärtige Untersuchung eine feste und unverrückbare Grundlage gegeben; dennoch ist hier ein besonderes Verhältniß aufzuklären. Dort ist erwiesen, daß durch denkende Untersuchung das Wesen desjenigen ergründet werden könne, dessen Sein gegeben sei. Gottes Sein ist aber nicht gegeben; es wird nur durch Rückschluß aus dem Gegebenen angenommen. Gilt nun bei dem an sich nicht Gegebenen das gleiche Resultat auf die Erkennbarkeit

seines Wesens, wie sie bei dem Gegebenen Geltung hat? — In diese einfache Antithese lassen sich alle Bedenken zusammendrängen, die von je gegen die Erkennbarkeit Gottes laut geworden sind. Und wir selbst, sind wir nicht in Gefahr, von hier an „hinter lauter Begriffen zu forschen", weil, wie es scheint, die Gegebenheit nicht mehr uns leitet? Verhielte dies sich jedoch also, so müßten wir einräumen, das Wesentliche unserer Leistung nicht erreichen zu können.

Um nun die Gültigkeit unsers Verfahrens umfassend prüfen zu lassen, halten wir dasselbe an die Kriterien, welche die bisherige Philosophie in dieser Beziehung geltend gemacht. Als Ausgangs-, wie als Endpunkt in diesen Untersuchungen kann man für die gegenwärtige Zeit wohl unbestritten Kants Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes in seiner Kritik der reinen Vernunft, so wie Hegels Recensur derselben in seiner religionsphilosophischen Abhandlung über jene Beweise betrachten. Was ist das summarische Resultat bei dem Einen, wie bei dem Andern?

Kant zeigt im Verlaufe seiner Kritik des ontologischen und des kosmologischen Beweises, daß man zwar durch sie zur Annahme eines schlechthin nothwendigen Wesens überhaupt getrieben werde (zur Einsicht, daß die apriorische Idee des Absoluten schlechthin Realität habe), daß jedoch, wenn man sich weiter nach den Prädicaten desselben umsehe, diese bloß aus einer Analyse der Idee des allerrealsten Wesens geschöpft seien, welche keinesweges an sich in der Idee des Absoluten miteingeschlossen ist (worin Kant ohne allen Zweifel Recht hat). Er drückt dies in der Wendung aus: daß eben deßhalb der kosmologische Beweis genöthigt sei, im eigenen Verlaufe in den ontologischen überzuspringen, der die Idee des allerrealsten Wesens zu seinem Inhalte hat. — Den Inhalt des physikotheologischen Beweises nennt er mit Auszeichnung vor den andern, bemerkt,

daß es „nicht nur trostlos, sondern ganz umsonst sein würde, dem Ansehen desselben Etwas entziehen zu wollen" (Kritik der reinen Vernunft, S. 652.), und vertieft sich mit einer Art von Begeisterung in dem reichen und erhabenen Gegenstande desselben. Dennoch die „apodiktische Gewißheit" kann ihm nicht zugestanden werden; denn er bedarf doch immer wieder, um sich zu vollenden, des ontologischen Beweises, theils indem er an sich selbst nur auf einen weise ordnenden Weltbaumeister eines vielleicht ursprünglichen Stoffes, nicht aber auf einen Weltschöpfer leite, theils weil von der Weisheit, die wir in der Natur sehen, deren völligen Zusammenhang wir aber keinesweges erforschen können („der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich"), nur der Schluß auf eine ihr proportionirte Ursache, nicht aber auf ein schlechthin vollkommenstes Wesen zulässig ist, wodurch sich abermals der ontologische Beweis als Ergänzendes einschiebt*): — theils und hauptsächlich aber, weil wir bemerken müssen, wie alle zweckmäßigen Wirkungen in der Natur nur von nothwendigen Ursachen abhangen, wie also die Ordnung und Zweckmäßigkeit derselben aus Naturgründen und Naturgesetzen erklärt werden müsse; — „und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d. h. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behufe voraussetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft (ignava ratio), alle Ursachen, deren objective Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man doch durch fortgesetzte Erfahrung kennen lernen kann, auf einmal vorbeizugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen." (A. a. O. S. 800. 801.)

---

*) Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 651—658.

Dennoch widerlegt er in einem andern Zusammenhange seiner Kritik (S. 654) selber dies Argument, indem er gesteht, daß „wenn man einmal eine höchste Ursache nennen solle" für die Zweckmäßigkeit in der Natur, „man nicht sicherer verfahren könne", als nach der Analogie mit den zweckmäßigen Erzeugungen, die wir durch Verstand und Willen eines intelligenten Wesens entstehen sehen. „Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt", (also zu dergleichen physischen Hypothesen) „übergehen wollte."

In seiner Kritik der Urtheilskraft lenkt er vollends, doch unter den durch die allgemeinen Normen seines Kriticismus ihm gebotenen Einschränkungen, völlig in jenes Princip des Rückschlusses aus dem Zweckbegriffe ein: er erhebt sich von hier aus zur Idee eines intellectus archetypus, und in der „Ethikotheologie" — weil die Zweckreihe der Welt nur im Menschen, und zwar im Menschen als moralischem Wesen, geschlossen werden kann, ergibt sich ihm die Nothwendigkeit eines praktischen Fürwahrhaltens vom Dasein eines „moralischen Welturhebers", mit allen Prädicaten absoluter Intelligenz und höchster moralischer Vollkommenheit (S. 410—429. Dazu die wichtige und besonders charakteristische Anmerkung S. 438 f.). Daß aber die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers lediglich „für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft" erwiesen sei, keineswegs als theoretisches Princip, um etwa eine speculative Theologie darauf zu gründen, sich betrachten lasse, kommt nach Kant (S. 453. 54.) lediglich daher: „weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letztern von den Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein solcher

aber jenem" (übersinnlichen) „Objecte schlechterdings nicht angemessen ist." Es ist dies daher ein von den allgemeinen Consequenzen des subjectiven Idealismus hergenommener Beweisgrund; die Erfahrung ist bloße Erscheinungswelt, die von keinem Dinge an sich uns wahre Kunde gibt, vom absoluten Dinge so wenig, wie vom endlichen Dinge, z. B. von unserer Seele „an sich." Somit würde dieser Grund zu viel, d. h. für den vorliegenden Fall zu wenig beweisen: wenn die Nichterkennbarkeit Gottes aus den Daten der Erscheinungswelt schlechthin nur auf gleicher Stufe steht mit der Nichterkennbarkeit der endlichen Dinge an sich, so stellt sich vielmehr die Erkennbarkeit desselben wieder her, wenn, wie dies längst geschehen ist, das ganze Princip des subjectiven Idealismus widerlegt wird.

Nach dieser Grundprämisse ist nun die gesammte Beweisführung Kants über diesen Gegenstand zu würdigen. Er hat als Gesammtresultat der beiden Kritiken erwiesen: die Idee eines schlechthin nothwendigen Wesens mit allen Prädicaten der höchsten intellectuellen und moralischen Vollkommenheit ist nicht nur ein völlig fehlerfreies, sondern „unvermeidlich" zu denkendes Ideal der Vernunft. Dennoch kann man es nur denken, nicht erkennen; denn wenn man dem höchsten Wesen Verstand beilegen und es dadurch als durch eine Eigenschaft erkennen zu können hofft, so wäre dies keinesweges erlaubt, „weil ich alsdann alle jene" (der subjectiven Erscheinungswelt angehörenden) „Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muß, mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient" (d. h. des Menschen als Phänomenon, nicht als Noumenon), „auf ein übersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so bestimmte Causalität, was Gott sei, gar nicht erkannt werden kann; und

so geht es mit allen Kategorieen" u. s. w. (Kr. der Urtheilskraft S. 481. 82.)

Hat nun überhaupt jene vermeintlich unausfüllbare Lücke und unübersteigliche Kluft zwischen Phänomenen und Noumenen sich als optische Täuschung der Reflerion erwiesen, ist in den sinnlichen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, wie in der Welt der „endlichen" Kategorieen; gerade die Idee das Sichvergegenwärtigende, in den Erscheinungen sein Wesen Darstellende: so hebt sich die eigentliche Ursache jener Bedenklichkeit; die Idee, der Grund der Dinge ist erkennbar, weil ein tiefer und stetiger Zusammenhang von der Unmittelbarkeit des Gegebenen hineinreicht bis ins Höchste, Allvermittelnde selbst. Wenn daher Kant zugleich noch vorsorgend erinnert (was auch von der Herbart'schen Schule wiederholt worden ist), daß wir viel zu wenig von der Welt wissen, um auf eine absolute Weise den Urheber derselben, sein Wesen und seine Absichten in ihr zu erkennen, daß überhaupt „auf empirischem Wege der Schritt zur absoluten Totalität unmöglich sei": so bleibt zu erinnern, daß nach dem eigenen Resultate von Kants Kritik es eben Charakter des apriorischen Denkens ist, über die unerreichbare empirische Totalität hinaus den schlechthin vollendeten Begriff zu anticipiren. Wir bedürfen nicht der unendlichen Einzelheiten der Erfahrung, um den speculativen Begriff des Universums zu gewinnen, die „Ontologie" hat darin ihre Aufgabe vollendet; — wir brauchen nicht die einzelnen Absichten und Zweckverknüpfungen seines Urhebers aufzusuchen, was eben die kleinliche und beschränkte Teleologie ausgeboren hat, die wir im vorigen Jahrhundert, besonders auch unter den Naturforschern haben walten sehen: dennoch hat sich daran der Begriff eines zwecksetzenden Absoluten mit völliger Evidenz ergeben und damit die Nothwendigkeit sich gezeigt, die Bedingungen, die in diesem Begriffe liegen, vollständig zu er-

schöpfen. Das an sich „fehlerfreie" und „an sich nothwendig zu denkende Ideal der Vernunft" (wie Kant die Idee des Absoluten bezeichnet) ist eben damit nicht in eine unerschwingliche Jenseitigkeit hinausgerückt, welche von der Erscheinungswelt nie berührt werden kann, sondern es ist eine stetige Continuität zwischen beiden: die Kategorieen sind von unbedingter, das Niederste und Höchste gleich umfassender Bedeutung; Gottes zwecksetzender Verstand und Wille sind nicht verborgene hypothetische Eigenschaften, sondern der unmittelbare Inhalt der Welt, das Ewige ist uns gegenwärtig in seinen Wirkungen, und diesen ist nur sorgsam nachzugehen.

Bloß in der andern Rücksicht bleibt Kant in seinem Rechte, und dahin ließe sich auch das eigentliche Resultat vom Schlußabschnitte seiner Kritik der Urtheilskraft aussprechen, daß man nicht so ohne Weiteres die Form des menschlich creatürlichen Bewußtseins auf das Absolute übertragen könne, daß eine bloße Steigerung der menschlich geistigen Eigenschaften, eine Fassung derselben im sensu eminentissimo, eigentlich wenig erklärt und keinen bestimmten Begriff zuläßt. Wir können dies mit Bezug auf unser eigenes, bisher gewonnenes Resultat, so ausdrücken: zwar ist die Nothwendigkeit erwiesen, das Absolute, weil zwecksetzend, auch als absolute Intelligenz, absolutes Denken und Wollen gedacht werden müssen; keineswegs ist aber damit schon gezeigt, wie diese Bestimmungen im Absoluten zu denken seien, ihr Begriff ist noch nicht gefunden.

Zu dieser Aufgabe hat nun die nachkantische Philosophie sich bisher in ein doppeltes, gleicherweise ungenügendes Verhältniß gestellt. Von der einen Seite ist behauptet worden, — wir werden die Hauptrepräsentanten in älterer und jetziger Zeit kennen lernen, — daß Bewußtsein, Ich, als Grundform der Persönlichkeit, an sich selbst schon den Charakter der Endlichkeit an sich trage: dem Absoluten Bewußt-

sein, Persönlichkeit beilegen, heiße, es zu einem endlichen Wesen machen. Andererseits sprach Hegel es entschieden aus, daß Gott nur als Geist gedacht, richtig gedacht sei („Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" in der Religionsphilosophie II. S. 470 erste Ausg.), und es war ihm gerade der Inhalt des teleologischen Beweises, der Begriff des Zweckes, der diese Bestimmung des göttlichen Wesens zu vermitteln habe. Unterwirft man jedoch seine Darstellung dieses Beweises (a. a. O. S. 467 — 471) einer genauern Prüfung, so ergibt sich die merkwürdige, wiewohl mit dem Grundmangel des Hegel'schen Standpunktes genau verflochtene Vertauschung, daß er, statt nach Anleitung des teleologischen Beweises zu untersuchen, wie Gottes an sich seiendes Wesen gedacht werden müsse, weil er als zwecksetzender in der Welt sich zeigt, plötzlich in die Schlußweise des kosmologischen Beweises abgleitet und mit der gar nicht hierhergehörenden und jenes Problem durchaus nicht erklärenden Wendung sich abfindet: es sind endliche Geister, diese haben aber keine Wahrheit; die Wahrheit derselben ist, sich aufzuheben in dem absoluten (unendlichen) Geiste, welcher eben das Affirmative *in* ihnen ist. Hiermit kommt Hegel, abgesehen von der formellen Ungehörigkeit dieser Wendung, zugleich jedoch der Entscheidung jener allgemeinen Frage um keinen Schritt näher: ob Bewußtsein, Persönlichkeit unverträglich sei mit dem Begriffe der Absolutheit, oder nicht? und seine Philosophie in ihrer Ausführung besteht eben darin, über jenen Punkt sich niemals klar entschieden zu haben. Ebenso hat sich aber das Schicksal des Systemes daran erfüllt, daß man über jene Zweideutigkeit hinaus klar sich entschieden hat nach der einen oder der andern Seite. Welches die von uns zu ergreifende Partei sei, kann nicht zweifelhaft sein: dadurch wird jedoch die ganze Frage in ein völlig neues Licht gerückt, indem wir zeigen werden, wie, weit entfernt,

daß der Begriff des Bewußtseins oder des Ich nothwendig Bestimmungen der Endlichkeit in sich schließe, er umgekehrt vielmehr, in seiner Wahrheit und Ursprünglichkeit (als Bewußtsein, nicht bloß als bewußt werdendes Ich) gedacht, nur Bestimmung des Absoluten sein könne. Nicht daran sei daher zu zweifeln, daß Gott Ich, Selbstbewußtsein sei, sondern das sei zu erklären, wie jener Begriff auch seine endlichen Repräsentanten finde?

So scheint uns das Verdienst von Hegels eben angeführten Werke bloß in dem negativen Erfolge zu bestehen, daß er den Wahn jener einseitigen Transscendenz und Unerkennbarkeit Gottes bekämpft hat, keineswegs aber darin, selbst die richtige Bestimmung für Gott gefunden zu haben. Er deckt das Vorurtheil in allen seinen Formen und Gestalten auf, welches der Kantisch-Jacobischen Richtung gemeinsam ist, zu glauben, weil das Denken unmittelbar nur mit Bedingtem, Endlichem zu thun habe, daß das Unbedingte eine ihm unerreichbare, unbekannte Größe bleibe, während umgekehrt vielmehr zu schließen wäre, daß, indem das Denken die absolute Unselbstständigkeit, das Nichtansichselbstsein alles Endlichen zu erkennen genöthigt ist, eben deßhalb es gewiß sein könne, in ihm das Nichtendliche, Absolute in irgend einer seiner Wirkungen, als ein darin Erkennbares, vor sich zu haben.

In der Art jedoch, wie Hegel diese Beweise selbst auffaßt und behandelt, kommt die Schranke seines eigenen Standpunktes nur allzudeutlich zu Tage: es ist lediglich der (§. 17—20) schon beleuchtete Begriff der Selbstaufhebung des Endlichen im Absoluten, deren verschiedenen Ausdruck er in jenen Beweisen erblickt: im kosmologischen hebt das Endliche überhaupt sich auf im Unendlichen; „nur das Unendliche ist" (S. 384); im teleologischen, welcher das Leben und vor Allem den Geist als den Weltzweck setzt, wird gezeigt: „weil

dergleichen Einrichtungen, Zwecke sind, ist eine Alles zusammenordnende, disponirende Weisheit." Aber dies sei nicht die Hauptsache, sondern „im negativen Momente" bestehe sie, daß im Endlichen, auch im endlichen Leben und im endlichen Geiste keine Wahrheit sei: das endliche Leben hebe sich auf in dem „Einen unendlichen Leben, im νοῦς Einer Lebendigkeit"; ebenso „die wahre Form ist: es sind endliche Geister, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist" (S. 469. 470). Am Reinsten und Wahrsten tritt dies Verhältniß der Vermittlung, in der das Endliche sich aufhebt, im ontologischen Beweise hervor: „das Endliche ist, was seinem Begriffe, oder vielmehr dem Begriffe nicht entspricht; Gott ist dagegen eben darum die Einheit des Begriffes und des Seins, weil er das schlechthin Unvermittelte, Nichtzudenkende ist" (S. 476. 484.).

Nach den Nachweisungen, welche der erste Theil gebracht hat, brauchen wir hier nicht mehr besonders zu zeigen, daß von Hegel in diesen Beweisen nur eine und zwar die formelle Seite hervorgehoben worden ist: — formell, sowohl nach der Seite des Absoluten, als des Endlichen hin. Er macht den ontologischen Beweis darum zu dem höchsten und abschließenden, weil er den Inhalt desselben eigentlich nie überschritten hat, das Absolute als das schlechthin nothwendige Wesen oder (nach Spinosa's Ausdruck) als dasjenige zu denken, dessen essentia existentiam involvit. Dann ist aber das Absolute noch auf abstracteste oder formellste Weise gedacht; es ist nur das Unendliche, in eben so abstracter Negation des Endlichen, und keiner von beiden Begriffen ist weiter untersucht oder näher bestimmt. Daher kommt es nun auch, daß, während Hegel im ganzen Verlaufe seiner Abhandlung mit dem wärmsten Interesse hervorhebt, es genüge nicht, Gott nur als das schlechthin nothwendige Wesen zu

bestimmen, es komme darauf an, dem „christlichen Bewußtsein" gemäß ihn als den absoluten Geist zu erkennen, ihm doch zum Behufe dieses Erweises nur die eben so ungeschickte als unstatthafte Folgerung übrig bleibt: „es gibt endliche Geister, also ist das Absolute, als die Wahrheit des Endlichen, auch in ihnen der absolute Geist."

Eben so formell oder äußerlich ist nämlich auch der Begriff des Endlichen gefaßt in der Behandlung dieser Beweise. Es ist hier nur das Werdende, Entstehend-Vergehende, darum sich Aufhebende; aber zugleich soll es sich in's Absolute aufheben, und dies, als das eigentlich Existirende, an seine Stelle treten. Wir haben im Vorigen das Falsche und Uebereilte dieses Schlußverfahrens in allen seinen Formen und Wendungen aufgedeckt; hier zeigt sich, wie das Verhältniß des Grundes und der Folge oder der Ursache und Wirkung, in welchem nach diesen Beweisen ursprünglich das Absolute und Endliche zu einander stehen, durch jene Auffassung in die bloße Identität des Unendlichen und Endlichen zurückgefallen ist. Nur so endlich, aus diesem verhärteten und eingerosteten Vorurtheile läßt sich bei Hegel die sonst unbegreifliche Nachlässigkeit erklären, wie er im teleologischen Beweise bei dem fruchtbaren Gedanken: „es sind objective Zwecke in der Welt, darum ist eine Alles zusammenordnende Weisheit" (S. 469.), achtlos vorübergehen, und dem trivialen, diesem Begriffszusammenhange zugleich ganz fremden Gedanken, als der „Hauptsache", in die Arme sinken konnte: „endliche Zwecke haben keine Wahrheit, nur das Unendliche ist der absolute Zweck." Dann aber ist Nichts Zweck, wenn es keine Zwecke im Endlichen, keine objective Zweckverknüpfung auch des Einzelnen im Universum gibt: der ganze Begriff ist eine Täuschung, und es gibt keinen teleologischen Beweis. — Ueberhaupt ist Hegel'n völlig entgangen, wie der ontologische und kosmologische Beweis

in ihrer nahen Verwandtschaft unter einander lediglich auf das Sein des Absoluten sich beziehen und dies begründen; was es sei, nämlich das absolut Zwecksetzende in der endlichen Welt, fügt der teleologische hinzu, als dessen Erweiterung oder Vertiefung der „moralische" Beweis betrachtet werden kann, welcher den Inhalt des höchsten Zweckes in der Vollendung des menschlichen Geistes selber findet.

66.

Die vorstehende Vergleichung hat gezeigt, daß wir mit der Frage nach der speculativen Begreiflichkeit des Absoluten gerade da eingreifen, wo die bisherige Philosophie stehen geblieben ist. Hegel hat die absolute Bedeutung der Kategorieen erwiesen, und damit zugleich die Continuität zwischen Unendlichem und Endlichem hergestellt; wir haben dieselbe vollendet, indem die Ontologie gezeigt hat, wie die quantitativen Formen von Raum und Zeit (Dauer), die Kant zu Formen des bloß Endlichen machte, die Hegel, seinem eigenen Principe ungetreu oder nur halb es fassend, aus seiner Logik ausstieß, somit als das der absoluten Idee Fremde und Unangemessene bezeichnete, während er zugleich doch darauf dringt, das Endliche nur als die Wirklichkeit des Ewigen zu denken, — ebenso Prädicate des Absoluten, wie des Endlichen seien, wodurch nun erwiesen ist, wie in der Unmittelbarkeit der Welt das Höchste und Ideellste ebenso gegenwärtig, als dem Erkennen zugänglich sei. Daher stehen wir dem Principe nach auf Hegels Seite: das Absolute ist erkennbar aus seinen Wirkungen im Universum. Aber wie wir es, eben aus diesen Wirkungen, erkennen müssen, darin treten wir ihm entgegen und zu Kant hinüber: die Art von Gottes Weltimmanenz lehrt uns zugleich seine Transscendenz.

So ist es bei uns immer nur die Weltthatsache in ihren

universellsten Zeugnissen, welche, nachdem alle Versuche und Möglichkeiten (in den rückwärtsliegenden metaphysischen Standpunkten), den ihr entsprechenden Urgrund anders zu denken, als ungenügend befunden worden sind, auf den letzten, allein noch übrig bleibenden Begriff der absoluten Persönlichkeit zurückdrängt. Wir verlassen dabei niemals den Bereich des Wirklichen; denn nur durch die Thatsache eines Zwecksystemes im Universum, welche mit Nothwendigkeit eine absolute Denk- und Willensmacht voraussetzt, ist uns Gott der denkend-wollende. Nur auf jene ungeheuern Garantie, deren Existenz der der Weltwirklichkeit überhaupt völlig gleich ist, wird dieser letzte, schlechthin kühnste, aber allein lösende Gedanke zugelassen; nirgends aber ist aus bloßer Begriffsanalyse, in reiner Dialektik („hinter lauter Begriffen", wie Kant es treffend bezeichnet) geforscht worden.

Wie man daher in diesem Falle auch sich wende: entweder will man, aus einem allgemeinen Mißtrauen gegen die Fähigkeit der speculativen Vernunft, auf Metaphysik und metaphysische Untersuchungen über das höchste Weltprincip sich überhaupt nicht einlassen; oder wenn man die Zulässigkeit eines metaphysischen Denkens im Allgemeinen zugibt, wird man nun auch bekennen müssen, daß in dieser Reihe des Denkens die Erkenntniß des absoluten Grundes nicht für unerreichbar gehalten werden könne, wenn überhaupt die Erforschung des Wesensgrundes einzelner Dinge uns zugänglich ist. Dann aber, wenn das Princip einmal zugegeben, wird man früher oder später in dem von uns ausgesprochenen Resultate enden müssen, eben weil es ein durch die universale Weltthatsache bedingtes ist.

Es bleibt hier daher noch übrig, die Frage wieder aufzunehmen, die wir im Obigen (§. 65.) unerledigt ließen: was für das denkende Erkennen des Absoluten daraus folge, daß es in keiner Anschauung gegeben sein könne? — Zu-

nächst hat es dies mit dem Begriffe des **Universums** gemein: auch dieser ist nicht gegeben in irgend einer möglichen Anschauung, dennoch ist er uns ebenso zugänglich als gewiß, weil die Theilanschauungen desselben uns genugsam befähigen, von ihnen aus das Ganze zu denken, und so ergibt sich der Begriff desselben als ein Mittleres zwischen Anschauung und Denken. Das völlig Analoge findet sich in der Idee des Absoluten nach seinem Wesen und nach seinen Eigenschaften: sie ist ein Mittleres aus den **Wirkungen**, die im Universum, in der sinnlichen, wie der geistigen Reihe von Zwecken, uns gegeben sind, und aus dem Denken, welches diese unendlichen Wirkungen auf die Einheit eines höchsten Wesens beziehen und in ihm analoge Kräfte und Eigenschaften voraussetzen muß. Die gesammte Metaphysik, ja die gesammte philosophische Welterkenntniß ist zugleich daher ein immer mehr sich abläuterndes und höher steigerndes Zusammenfassen der einzelnen Wahrheiten in die absolute Wahrheit, ein Verwandeln der immer allgemeiner erkannten Weltgesetze für die Erkenntniß in das wesenhafte Wollen und Wirken einer absoluten Persönlichkeit, woran der Inhalt dieser geistigen Mächte eben erkannt wird. Für den gegenwärtigen Zusammenhang bleibt daher nur nachzuweisen, wie die Idee der absoluten Persönlichkeit zu den allgemeinen Formen des erkennenden Bewußtseins, zu Anschauung, Vorstellung und Denken sich verhalte, und welche Stufe der Begreiflichkeit sie in jeder derselben erreiche?

67.

1) Aus der Vermischung oder Nichtbeachtung des Unterschiedes aller dieser Erkenntnißformen in Bezug auf die Idee des Absoluten geht die **anthropomorphistische Auffassung Gottes** hervor: sie ist nach ihren wesentlichen Bestimmungen nicht sowohl als falsch zu bezeichnen, als

sie vielmehr darum ungenügend (unkritisch) bleibt, weil sie auf nicht zureichenden Prämissen beruht. Aber eben so ungenügend, ja dem Principe nach falsch erweist sich die entgegengesetzte Annahme, daß die Idee des Absoluten (Unendlichen) durch Beilegen geistig persönlicher Eigenschaften nothwendig verendlicht, also mit dem Widerspruche gegen sich selbst behaftet werde.

Die anthropomorphistische Auffassung Gottes, wenn sie überhaupt philosophischen Charakter tragen soll, hängt mit dem Begriffe des allerrealsten Wesens zusammen und ist nur eine durch Analyse desselben gefundene weitere Bestimmung. Ist Gott das vollkommenste Wesen, so ist er auch die vollkommenste Intelligenz; und zwar, da diese im menschlichen Geiste als Denken und Wollen sich thätig zeigt, sind diese Eigenschaften auch Gott beizulegen, aber im „eminentesten Sinne." Dies die Grundlage des philosophischen Anthropomorphismus, der zugleich darin seine Schwäche darlegt: jene ganze Unterscheidung ist offenbar nur aus der empirischen Analogie unseres Denkens und Wollens geschöpft. Ferner wird nicht untersucht, was Denken und Wollen im eminentesten Sinne eigentlich bedeuten, ob die von beiden Begriffen behauptete Eminenz und Ueberschwänglichkeit nicht dasjenige gerade aufhebe, worin nach dem empirischen Datum Denken und Wollen überhaupt besteht? So ist es ein leerer, ganz unbestimmter Begriff; ein subjectiver Gedanke. Hat Kant auch, wie wir vernommen (§. 65.), wenigstens das von ihm erwiesen, daß er ein „fehlerfreier", ja nothwendig zu denkender Begriff, ein „Ideal der Vernunft" sei: so ist darin das höchste Recht ihm zugestanden, auf das er Anspruch zu haben scheint. Gedacht kann er, ja muß er werden; nur wissen wir eigentlich nicht, was in ihm gedacht sei, weil wir der Prämissen uns nicht deutlich bewußt worden sind, in Folge deren er gedacht werden muß.

So hebt jener Begriff aus seiner Unbestimmtheit selbst sich auf und geht in die Forderung über, nach seiner Nothwendigkeit begründet und damit zugleich in seiner Bestimmtheit gedacht zu werden. Das Erstere zu thun, war die Aufgabe des vorigen Theiles; ihn in seiner erschöpfenden Bestimmtheit zu denken, ist die des gegenwärtigen.

68.

Wird jedoch auf die entgegengesetzte Ansicht eingegangen, nach welcher eine jede Annahme intelligenter Bestimmungen in Gottes an und für sich seiendem Wesen für eine Verendlichung desselben zu halten sei, weil eben die Intelligenz für uns nur am endlich-menschlichen Geiste zum Bewußtsein komme: so entbehrt dieser Grund, wie gemein er auch geworden, ja zu einer Art von unbestreitbarer Voraussetzung erwachsen sei, dennoch jeder eigentlich wissenschaftlichen Bedeutung. Er ist eines von jenen Argumenten allerschlechtester Beschaffenheit, die obenhin betrachtet einigen Anschein haben, auf ihre tiefere Consequenz jedoch zurückgeführt, zu viel beweisen würden und so in Wahrheit sich selbst nicht verstehen. Denn man bedenke es wohl: — schlechthin jede positive Eigenschaft, welche wir Gott beilegen, und die nur über die logische Copula, das nackte „Ist" hinausreicht, kann, wenn wir auf den ersten Ursprung ihrer Erkenntniß für uns zurückgehen, schlechthin nichts Anderes sein, als eine im Empirischen uns gegebene oder aus ihm entwickelte Bestimmung. Woher denn überhaupt sonst dem Denken die Kunde von irgend etwas Bestimmtem? Sogar den Begriff der Existenz, der Wirklichkeit, das Minimum desjenigen, was wir Gott beilegen können, woher anders, als aus der Erfahrung, aus dem unmittelbaren Bewußtsein eignen und fremden Daseins, kennen wir ihn? So ist es reines Mißverständniß, es für weniger „anthropomor-

phistisch" zu halten, wenn man, selbst nach der abstractesten Bestimmung, Gott für die allgemeine Substanz aller Dinge erklärt, als ihm die Bestimmungen absoluter Intelligenz beizulegen: denn längst erwiesener Maaßen entwickelt sich der Begriff der Substanz zuerst doch nur am Bewußtsein der eigenen beharrenden Einheit, den wechselnden (accidentellen) Bestimmungen dieses Selbst gegenüber; wir üben daher, freilich unbewußt, die erste anthropomorphische Denkoperation, wenn wir diesen Begriff auch auf die Außenerscheinungen übertragen, deren Beharrliches doch nicht wahrgenommen, sondern durch eine solche nicht zum ausdrücklichen Bewußtsein erhobene Folgerung nur angenommen werden kann.

Oder wenn Gott als schöpferische Naturkraft (Physis, Allleben) gedacht wird, ist dies weniger nur eine physiomorphische Steigerung empirischer Bestimmungen zum Absoluten, und ist das Schlußprincip nicht ganz dasselbe, wie in dem Begriffe, welchen man als „anthropopathischen" verwerfen zu müssen glaubt? Ueberhaupt verräth sich daran die seltsame Inconsequenz, solchen abstractern Bestimmungen wesentlichern Gehalt zuzutrauen, obwohl sie, wie schon im vorhergehenden Theile nachgewiesen worden ist, zum Absoluten erhoben, sich bei tieferer Erwägung in Widerspruch und Unzulänglichkeit verflüchtigen, als dem widerspruchlosen und standhaltenden Begriffe einer menschenähnlich intelligenten Macht in Gott. Uebrigens hängt jene ganze Bedenklichkeit mit der schon bekämpften, ja in ihrem Principe widerlegten Maxime eines sich selbst mißverstehenden, mit falschem Tiefsinn belügenden Denkens zusammen, zu glauben, daß, je unpersönlicher, nebelhafter, der klaren Verständlichkeit entrückter das Absolute gefaßt werde, für desto speculativer sein Begriff zu erachten sei: daß man überhaupt in der Dunkelheit desselben seine Tiefe sucht. Wenn sich nun ergibt, daß Gott schlech-

terdings als menschen-, nicht bloß naturgleicher gedacht werden müsse, um der Urheber einer solchen Schöpfung zu sein, wird dieser Begriff darum unspeculativer, weil er wirklich ein durchaus verständliches Erklärungsprincip darbietet, oder ist er deßhalb schlechter, weil er mit dem höchsten Wesen der Schöpfung, nicht mit der blinden Naturmacht in Analogie gebracht wird?

69.

Diesem allgemeinen Begriffe von der Geistigkeit Gottes hat sich daher auch keine, nur nicht ganz in materialistische Hypothesen ungenügendster Art versunkene Philosophie entziehen können. Wie entschieden man daher auch aus sonstigen erkenntnißtheoretischen Gründen auf der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes im Nähern glaubt bestehen zu müssen; soll es, selbst nach solchen negativen Prämissen, zu Bestimmungen kommen, welche nicht bloß bei dem Satze stehen bleiben: Gott ist, und so ihn als leeres logisches Subject belassen: so kann man Analogieen nicht zurückweisen, die auf der Voraussetzung einer Geistigkeit Gottes beruhen, und zwar desto weniger, je „reiner" man andererseits diesen Begriff zu halten genöthigt ist. Wir brauchen dabei gar nicht mehr an Kants und seiner spätern Nachfolger Aeußerungen zu erinnern; selbst der entschiedenste subjective Idealismus Fichte's in seiner ältesten Gestalt wurde dazu gedrängt, in Gott „der Materie nach ein Wissen anzuerkennen, nur nicht in der Form unsers discursiven Bewußtseins *)."

---

*) Fichte's Leben und Briefwechsel II. S. 305. Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus, S. 49. 50. (Fichte's sämmtl. Werke, Bd. V. S. 266. Vgl. Vorrede des Herausgebers S. XXX. f.)

Soll daher die Unbestimmtheit jener gewöhnlichen Bedenklichkeiten zur philosophischen Klarheit und Bedeutung herausgeläutert werden, so können sie nur meinen und behaupten wollen, wie es dort von Fichte geschehen, daß die weitern Prädicate, welche vom Begriffe des Bewußtseins, der Persönlichkeit unabtrennlich sind, dasjenige Wesen, dem sie beigelegt werden, damit nothwendig zu einem endlichen machen. Nicht also das Empirische, sondern die verendlichende Bedeutung wäre es, welche die Begriffe des Selbstbewußtseins, des Denkens, Willens u. s. w., als Eigenschaften eines persönlichen Wesens, schlechthin unfähig machte, zu Bestimmungen für das Unendliche, Absolute erhoben zu werden: — und dies ist der wahre Kern aller jener Einwendungen, zugleich ein sehr allgemeines, in der ganzen bisherigen Bildung der Speculation tiefbegründetes Bedenken. Ist dies aber mit der Wurzel gehoben, so sind auch die vorigen, in sich selbst unklaren Zweifel dem Principe nach erledigt.

Unläugbar setzt Persönlichkeit Gränze, Schranke, Gegensatz gegen Anderes voraus, ist daher, wie es zunächst scheinen möchte, unabweislich endlicher Natur. Schon Jacobi sagte: Ohne Du kein Ich; setzte aber demungeachtet doch an andern Stellen hinzu: Vernunft ohne Persönlichkeit sei ein Unding; unser Ich weise hin auf ein Ur-Ich, und indem Gott schaffend den Menschen theomorphisirt habe, anthropomorphisire darum dieser ihn nothwendig u. s. w.*): — Aeußerungen, welche sich allerdings gegenseitig aufzuheben scheinen, so lange man nicht bedenkt, daß es ein anderer Hauptsatz seiner Philosophie ist, durchaus zu läugnen, daß dieser Glaube zum Begriffe, zum speculativen Wissen erhoben

*) F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen S. 182., 83. (Werke, Bd. III. S. 418 f.), womit zu verbinden ist, was er in der Einleitung zu seinen philosophischen Schriften (Bd. II. S. 97 ff. S. 114.) umfassender darüber ausführt.

werden könne. Und so würde Jacobi, wenn es ihm auf einen Urtheilsspruch speculativer Philosophie gegen Speculation angekommen wäre, ohne Zweifel auf die Seite derjenigen getreten zu sein, welche den Begriff einer absoluten Persönlichkeit, eines unendlichen Ur-Ich für eine contradictio in adiecto zu erklären nicht umhin können.

Und mit völligem Rechte dieses, setzen auch wir hinzu, wenn es uns darauf ankäme, ein unendliches Ich, den Widerspruch aller Widersprüche, denken zu wollen, wenn nicht vielmehr nachgewiesen wäre, wie die (Welt-) Unendlichkeit eine absolute Einheit nothwendig macht, welche abermals, wie wir nachgewiesen, nur in der einenden Selbstanschauung des Ich ihre volle Verwirklichung finden kann: es ist der Begriff der — eben darum absoluten, ein Unendliches in sich hegenden — Persönlichkeit, daß sie den höchsten Gegensatz, den der Unendlichkeit gegen die absolute Einheit, selbst an sich trägt, und ihn durch eigene Macht in sich vermittelt. Mit Einem Worte, wie dies schon mehr als einmal von uns ausgesprochen worden: der Gegensatz, die Gränze, die von jenem Begriffe unabtrennlich sind, muß an der absoluten Persönlichkeit in sie selber fallen. Gott unterscheidet sich von der eigenen Unendlichkeit in ewig unveränderlicher Einheit: dies macht ihn zum absoluten Ich. Aber sich mit sich selbst vereinigend, setzt er damit, als ebenso ewig, den Gegensatz der Einheit in sich voraus: dieser ist seine Unendlichkeit, die reale Seite in ihm, die Natur in Gott. Beides zuletzt, in seiner unendlichen Selbstausgleichung, macht ihn zur ewigen Person. Dies das Ergebniß der dialektischen Entwicklung am Schlusse des vorigen Theils.

70.

Es ist daher in diesem Zusammenhange einer rein selbstständigen Beweisführung weder nothwendig, noch sogar zulässig, jenem Begriffe der Person irgendwelche empirische Bestimmungen einzumischen, namentlich darin die ursprüngliche Bedeutung desselben zu finden (was von Hegel u. A. geschehen), wie die Rechtsphilosophie ihn feststellt, woraus dann freilich folgen würde, es sei wesentlich im Begriffe der Person gegründet, daß sie nur im Verhältnisse zu andern Personen als ein Ich, dem Du und Er gegenüber, zu denken sei. Schon die bisherige Nachweisung hat gezeigt, daß nichts davon im reinen Begriffe der Person enthalten, daß dieß bloß empirische Weiterbestimmungen desselben sind. Das endliche Ich kann, das absolute, das Urich muß an sich selbst monistisch gedacht werden; es ist seiner Idee nach das auch in der Einsamkeit seiner selbst sich vollgenügende; denn es besitzt Alles in sich selbst, in der Selbstanschauung der eigenen, aus seiner Lebendigkeit (Natur) sich entwickelnden Unterschiede. Und sollten wir später Grund finden, von einer Mehrheit göttlicher Personen — von einem persönlichen Sichselbstgegenüberstehen Gottes in einem Ebenbilde seiner selbst, — ebenso von einer Mannigfaltigkeit, einem Systeme creatürlicher Iche zu reden: so kann dieser Grund nicht in dem dialektischen Begriffe der Person, sondern nur in Bestimmungen liegen, die der weitere Fortgang der Betrachtung uns nöthigen wird, darin aufzunehmen.

Es ist nämlich der stärkste Nachdruck darauf zu legen, daß der Begriff der absoluten Persönlichkeit schlechthin hinausliegt über jede bloß empirisch psychologische Bestimmung, und von den Voraussetzungen, welche im Begriffe des endlichen Geistes gegeben sind, ganz unabhängig ist. Denn so wenig ist es wahr, daß jener bloß aus Reflexion auf das psycho-

logisch Thatsächliche in uns und aus (leerer) Steigerung desselben sich ergeben hätte; daß wir umgekehrt sagen müssen, dem absoluten Geiste komme allein zu, Person zu heißen in eigentlicher Bedeutung; unser Geist, der empirisch endliche, sei nicht die wahre, ursprüngliche Verwirklichung dieses Begriffes, vielmehr das schlechthin ihm Unangemessene: und nicht darin liege das Problematische oder Unbegreifliche, wie ein solcher (absolute) Geist zu existiren vermöge, — dieser ist vielmehr, wie seinem Sein nach bedingungslos und selbstständig, so in seinem Begriffe an sich selber klar und evident, — sondern umgekehrt müsse das der Erklärung bedürftig erscheinen, wie jene halbe, in ihrer eigentlichen Wirkung und Macht gleichsam gelähmte, der Selbstnegation verfallene Geistigkeit, als welche sich die des Menschen factisch zeigt, zur Existenz gekommen sein könne. Diese Frage wird in der Religionsphilosophie eine der entscheidendsten Wendungen über die Ansicht von Welt und Geschichte herbeiführen, noch dazu, wenn sich findet, daß jene zeit- und raumüberwindende Macht im Erkennen und Wirken, welche die des wahren Geistes ist, wenigstens sporadisch und in vorübergehenden Spuren (in den Zuständen, welche überhaupt als magische bezeichnet werden können) unser gegebenes Geistesdasein berührt, also unserm Geiste latent, — gegenwärtig, aber wie gebunden in ihm ist.

Und so dürfen wir wiederholen: der absolute Geist ist der schlechthin evidenteste aller Begriffe (vgl. §. 44. 60.), wenn man sich überhaupt zu den Prämissen desselben in seiner eigentlichen Bedeutung erhoben hat. Dagegen nicht an sich evident, sondern nur empirisch zur Anerkenntniß zu bringen, ist der Begriff des endlichen Geistes, welche sich in uns verwirklicht zeigt: und weit entfernt, daß jener allein aus der Thatsache des letztern seine Bewährung oder Beglaubi-

gung schöpfte, ist umgekehrt zu behaupten, daß Gottes Geist und Person allein, wie der Grund, so der rechte Maaßstab ist, an welchen der wahre Begriff des Geistes und der Persönlichkeit gefunden wird, und von dem daher auch der menschliche sein Selbstverständniß hoffen kann.

71.

2) Durch das Bisherige sind nun alle Prämissen erledigt, welche bei der Frage über die speculative Begreiflichkeit Gottes festgestellt werden mußten. Es hat sich ergeben:

Durchaus erkennbar ist Gott seinem Begriffe, der sich zugleich in seiner unendlichen Realität bewährt, oder seiner Idee nach, — und zwar mit der unwiderstehlichsten und eindringendsten Evidenz, weil in dieser Idee allein der ergänzende Schlußstein und die Bewahrheitung aller Weltbegriffe gefunden werden kann. Ihre Gewißheit ist durchaus gleich jener der Welt, denn nur durch sie wird begreiflich, wie ein solches Universum möglich sei, wird das Räthsel desselben völlig gelöst. — Was ferner jedoch in der also gefundenen Idee Gottes von Prädicaten mitenthalten ist, oder was als weitere Folgerung sich ergibt aus dem Verhältnisse derselben zum Weltbegriffe, das fällt gleichfalls nothwendig in den Bereich dieser speculativen (metaphysischen) Erkennbarkeit. Eine erschöpfende Entwicklung der Idee Gottes in allen diesen Beziehungen durch Denken ist daher nicht nur möglich, sondern durch das Gegebensein der Weltprobleme als eigentlich metaphysische Aufgabe sogar nothwendig, wenn das Denken, d. h. das denkende Begründen, jemals zur Vollendung in sich, zur Einsicht in den höchsten vollgenügenden Urgrund gelangen soll. Mit der ersten Frage nach dem Warum, welche das in sich erwachende Denken erhebt, ist auch der Proceß der höher drängenden Fragen entzündet, der nur in dem metaphysischen Begriffe des Universums, dieser

wiederum nur in der Idee der göttlichen Persönlichkeit den consequenten Abschluß finden kann.

Weit entfernt darum, etwas Vermessenes, Ueberschwängliches oder dem Wesen eines „endlichen" Verstandes Unerreichbares darin finden zu können, die Idee Gottes zu denken und sie auszudenken, muß man der einfachen Alternative eingedenk sein (§. 66.): daß entweder gar keine Wahrheit vom Denken zu erreichen, keine Wesenserkenntniß ihm zugänglich sei, oder daß ihm auch die letzte Wahrheit, die Erkenntniß des höchsten Wesens erreichbar sein müsse, so gewiß dieselbe nur in einer stetigen Reihe mit allen untergeordneten Wahrheiten liegen kann. Das Denken hat sich ja eben als das einzige Vermögen des Erkennens und die einzige Form des Bewußtseins gezeigt, in der es dasjenige, was an sich selbst ein Unendliches in sich schließt, und deßhalb jede Anschauung und wirkliche Erfahrbarkeit übersteigt, in einen einfachen Gedanken zusammendrängt und dadurch zu seinem Begriffe erhebt: jeder wahrhaft apriorische, in sich vollendete Begriff umfaßt und anticipirt eine Unendlichkeit von empirischen Bestimmungen und Möglichkeiten in sich, übersteigt also recht eigentlich alle Erfahrung. Dies gilt daher nicht allein von dem Begriffe (der Idee) Gottes, vielmehr begegnen sich in der Eigenschaft, bloß gedacht, nicht angeschaut, als Gegebenes erfahren werden zu können, alle Begriffe, in denen dem Geiste ein Unendliches gegenwärtig ist. Es wird sich noch näher ergeben (§. 74.): die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, des Universums, ist nicht weniger unanschaubar, und, was zugleich damit gesetzt ist, unvorstellbar, muß aber gedacht werden, wie die Idee des absoluten, die Weltunendlichkeit in seinem Denken und Wollen einigenden Gottes es ist.

Aber aus gleichem, durch unsern gesammten Standpunkt bedingten Grunde müssen wir uns ebenso einestheils gegen

jeden Begriff eines „adäquaten Erkennens" Gottes erklären, wie er mit pantheistischen Grundprämissen zusammenhängt, als anderntheils doch auch den Begriff eines „exacten Wissens" von Gott in Abrede stellen. Von Beiden ist besonders zu reden.

72.

Was das Erste betrifft: so ist schon (§. 63. am Ende) gezeigt worden, daß und warum das Denken der Idee Gottes, nie mit dem theocentrischen Standpunkte selbst zusammenfallen, niemals sich in Gott hineinversetzen kann, eben weil es nur Denken ist und bleibt, den Standpunkt der Anschauung aber außer sich hat. So war der völlig uncorrecte und sich selbst aufhebende Ausdruck einer „intellectuellen Anschauung" Gottes oder auch des Absoluten nur ältern Zeiten des Philosophirens zu vergeben, wo es galt, die Vernunfturspründlichkeit der Idee des Absoluten — diese sollte jener Ausdruck bezeichnen — überhaupt nur wieder in's Bewußtsein zurückrufen, während man, auch hier die Unmittelbarkeit mit der Ursprünglichkeit verwechselnd, den nächsten Ausdruck für jene Form des Bewußtseins aufgriff, um die letztere zu bezeichnen. Daran haben sich, als weitere Irrthümer, in dem folgenden Systeme die Vorstellungen eines adäquaten Erkennens Gottes und eines absoluten Wissens angeschlossen.

Die Hegel'sche Schule nämlich — besonders diejenigen in derselben, die bei entschiedenem Talente, jene Philosophie zu popularisiren, dennoch bei einer oberflächlicheren Auffassung ihres Princips stehen geblieben sind, welchen übrigens schon Göschel, später auch Gabler, entgegengetreten ist, ohne daß es damit jedoch viel weiter gekommen wäre, als bis zu gegenseitigen Protestationen und zu öffentlichen Parteispaltungen — die Hegel'sche Schule

lehrt in diesem Betrachte summarisch also: Gott erkennt sich in uns ohne Rückhalt, weil unser Erkennen Gottes nur durch ihn, durch diese Vermittlung also das seine ist: eine Behauptung, welcher in einem ganz allgemeinen Sinne Wahrheit zugestanden werden kann *). Bliebe nun — so folgern jene aus ihrer Grundprämisse mit übereilter (pantheistischer) Deutung weiter — in Gott für uns ein Dunkles, Undurchdrungenes, sich nicht in das Licht des Erkennens Auflösendes: so wäre Gott in so weit für sich selber dunkel, und so sich selbst ungleich, ein bloß Objectives, dem seine Subjectivität nicht gewachsen wäre, während er doch perennirende Einheit beider, sogar stets siegreiche, übergreifende Subjectivität, und eben darum Proceß, Leben und absoluter Geist sein soll. Gottes Geist geht daher auf im menschlichen, wird dergestalt in ihm „offenbar", daß im „absoluten Wissen" beide Momente endlich völlig coincidiren, und ebenso Gott zum völligen Selbsterkennen, wie der Mensch zum völligen Gotterkennen gelangt. Also keine göttlichen Geheimnisse für den Menschen, keine Unergründlichkeit und wahre Ueberweltlichkeit des göttlichen Geistes, weil er ja nur in den menschlichen eingehend zum Selbstbewußtsein gelangt!

Da die metaphysischen Prämissen dieser Ansicht schon widerlegt sind, ist nur die erkenntnißtheoretische Grundlage zu prüfen, auf welcher sie ruht. Hier deckt sich nun die doppelte Akrisie auf, die des allgemeinen Princips, und die des schließlichen Resultates. — Folgt daraus, daß wir der Idee Gottes nur durch Gott theilhaftig sind, daß wir in

*) In welchem — darüber vergleiche man die antithetischen Sätze (Zeitschrift für Philosophie Bd. II. S. 28—31.), in denen der Verfasser dies Verhältniß in seinen zum Theil verwickelten Formen aufzuhellen versucht hat.

diesem Sinne daher ihn nur durch ihn selbst erkennen, zugleich das Weitere: daß Gott dabei sich in uns und überhaupt bloß in uns erkenne? Folgt endlich aus jener Prämisse: daß eben deßhalb unser Wissen absolutes Wissen sein müsse, weil es der Idee Gottes theilhaftig ist, also allerdings ein absoluter Bestandtheil in ihm sich findet? Ein so tumultuarisches Philosophiren muß sich gefallen lassen, noch immer auf die ebenso nüchterne, als ehrliche Forschung Kants verwiesen zu werden, um von ihr zu lernen, was da allenfalls gestattet sei und was das Maaß übersteige.

Reflectirt man aber vollends auf das Resultat jener Prämisse: so wird man gerade auf das entgegengesetzte getrieben. Unserm durchaus vermittelten, „discursiven" Wissen, dem es, als eben wissenschaftlichem, durchaus wesentlich ist, daß Denken und Anschauung ihm auseinander fallen, gehen alle Prädicate ausdrücklich ab, die es zum absoluten, Denken und Anschauung in unmittelbarer Intuition vereinigenden machen könnten. Eine jede wissenschaftlich besonnene Erkenntnißtheorie muß zu dem Endbescheide gelangen, daß, wenn es überhaupt ein absolutes, göttliches Wissen gibt, — welches ihr zu entscheiden gar nicht obliegt, indem sie es in ihrem Bereiche nur als Ideal, im Gegensatze mit der Genesis menschlicher Wissenschaft, zu beschreiben hat — das menschliche Wissen dies eben nicht sei, noch jemals werden könne.

73.

Dies wird noch mehr erhellen, wenn wir erwägen, warum die Idee Gottes nie zum „exacten" Begriffe desselben übergehen könne.

Schon Kant, neuerdings besonders die Herbart'sche Schule, die um genaue Methodologie so sehr beflissen ist, haben ausgesprochen, daß ein großer Theil der Metaphysik,

namentlich die Begriffe über das höchste Wesen, niemals den Rang eines exacten Wissens, wie das mathematische ist, einnehmen können; und Kant fügt insbesondere hinzu, daß man auch den philosophischen Vortrag nie also wappnen und verclausuliren könne, wie den mathematischen. Uebereinstimmend ist man gewohnt, darin einen Mangel und eine Inferiorität des philosophischen Wissens zu erblicken und den beneideten Vorzug der Mathematik in ihre Exactheit zu setzen. Der Philosoph am wenigsten wird den Werth der letztern gering anschlagen; aber es ist zu zeigen, daß sie nur da möglich wird, wo der Erkenntnißgegenstand selbst von untergeordneter, formeller Bedeutung ist.

Ein exactes Wissen findet allein da statt, wo ein Endliches und Gegebenes, nach seiner allgemeinen Form, nicht in seiner Realität, gedacht wird: es betrifft, ontologisch ausgedrückt, nur seine quantitativen Formen, sein Dasein als raum-zeitlich Begränztes und im Zahlbegriffe; dasjenige also, worin es ebenso gut noch nicht existirt, als existirt (vgl. Ontologie §. 21 ff.). So läßt sich die quantitative Form — räumlich construiren, — im Zahlbegriffe berechnen, in beiderlei Weise als die Möglichkeit eines darin Existirenden vollständig erschöpfen und dies ist der exacte Begriff derselben: man könnte es auch, wollte man ihm in seinem Bereiche so hohe Bedeutung beilegen, ein absolutes Wissen nennen. — In demselben Maaße jedoch, als das Denken in die Kategorieen der Qualität übertritt, den wirklichen, specifisch unterscheidenden Inhalt des Gegenstandes untersucht, entfernt sich das Denken von jener formellen Exactheit und muß einer andern Form der Evidenz sich annähern; derjenigen Evidenz, die auf einem mehr oder minder vermittelten Schlußverfahren im Gebiete des Qualitativen beruht, und wo, eben um des qualitativen Charakters und der intensiven Mannigfaltigkeit willen, welche jedes Glied dieses

Schlusses für sich enthält, der ganzen Schlußkette die Durchsichtigkeit und leichte Nachconstruirbarkeit abgehen muß, welche jener Combination bloßer Formen beiwohnt. Aber hier ist bei untadelhafter Beschaffenheit des Schlußverfahrens die Evidenz nicht minder wohlbegründet und tüchtig zum Ueberzeugen, wie dort: nur wird der subjective Grad der Ueberzeugung in letzterm Falle ein sehr verschiedener sein, je nachdem es der einzelnen Denkkraft gelingt, die qualitative Mannigfaltigkeit der in den Prämissen zusammengefaßten Begriffe zu durchdringen und sich gegenwärtig zu erhalten.

Dies gilt nun vor Allem von dem metaphysischen Beweisverfahren, zumal von dem, dessen Inhalt die speculative Theologie ist. Die Realität der Idee des Absoluten ist erwiesen: das Absolute, als der Urgrund und das nothwendige Complement alles endlichen anschaubaren Daseins, existirt nothwendig; aber eben deßwegen ist es das schlechthin unanschaubare. Ebenso kann sein Wesen nur angemessen sein den Wirkungen, die wir im Endlichen auf anschaubare Weise sich vollziehen sehen. Von diesen ist daher zurückzuschließen auf das gleichfalls unanschaubare Wesen des Urgrundes. Diese Schlüsse besitzen die höchste Schärfe und eine unausweichbare Gewalt der Ueberzeugung; aber zu eigentlich exacten können sie nicht werden, weil es niemals gelingt — worauf es auch bei metaphysischem Denken gar nicht ankommt — die ganze Reihe möglicher Mittelbedingungen bis zum schlechthin Unbedingten wirklich durchzuconstruiren: ebenso, weil es uns unmöglich ist, alle wirklichen Mittelglieder zu kennen, durch welche Gott seine allgegenwärtigen Weltwirkungen übt. Nur der beiden Endpunkte sind wir mächtig, der anschaubaren Weltgegebenheit, und des schlechthin unanschaubaren, sicher aber ihr entsprechenden Wesens des Urgrundes.

74.

3) Somit ist von der absoluten Erkennbarkeit Gottes seiner Idee nach, die (allerdings „verendlichende") Anschaubarkeit desselben nicht nur überhaupt zu unterscheiden, sondern dieselbe hat ihren directen Gegensatz, wie überhaupt in andern Dingen an dem Denken und am Begriffe derselben, so hier insbesondere an der Idee Gottes. In dieser ist gerade als ihr unterscheidender Moment enthalten, daß sie alle jene Formen des Erkennens ausschließen muß, die auf der Stufe des Anschauens gelten oder von derselben aus in die höhern Stufen (des Vorstellens und des — hiermit empirischen — Denkens) hinübergeführt werden.

Und so ist Gott in seinem ewigen Wesen zuvörderst schlechthin unanschaubar, einer empirisch bedingten (an die Bestimmungen des Wo, Wann und raum-zeitlich begränzten Was gebundenen) Vergegenwärtigung durchaus unzugänglich; — es gibt kein „Anschauen" Gottes, weil er, als ewiges Wesen, oder sofern er dies ist, nicht einzelner Gegenstand eines empirischen Bewußtseins werden kann: eine Behauptung, welcher im Ernste noch niemals widersprochen, die aber bei weitem noch nicht in der Wichtigkeit ihrer Folgen erwogen ist. Nach der Einen Seite schließt sie die Consequenz in sich, daß der dennoch nun vorhandene Begriff Gottes, als des ewigen, darum nur im Denken und für Denken vorhanden sei: nach der andern Seite hin muß fast mit Nothwendigkeit dieser unfaßlichen, dem unmittelbaren Bewußtsein fern sich haltenden, ewigen Natur Gottes gegenüber, das Bedürfniß sich ankündigen einer in die empirischen Bedingungen eingehenden Gegenwart Gottes. Und wenn von Christus das große Wort überliefert ist: Wer mich sieht, der siehet den Vater; so bestätigt er in Wahrheit dadurch jene speculative Consequenz nach beiderlei Hinsicht, indem er

sich selbst, die menschgewordene Gottheit, als die einzige Gestalt bezeichnet, in der Gott ein anschaubarer, in empirische Gegenwart eingehender geworden ist. Damit ist er eben nicht bloß Gegenstand des speculativen Denkens, weil er nicht mehr bloß ewiges Wesen ist, sondern, durch seine innigste Vermittlung und Eingeburt in die Welt, zugleich dem unmittelbaren Bewußtsein sich anbequemt, ihm gemäß gemacht hat; und hier sind es daher auch ganz andere Kräfte im Menschen, als die bloß contemplativen und untersuchenden, die ihn anzuerkennen und ihm sich anzueignen haben.

75.

Aber damit ist sodann auch Gott, seiner Idee nach, ausdrücklich um jener Bestimmung der Unanschaubarkeit willen, als schlechthin unvorstellbar zu bezeichnen, weil nur das Erfahrungsgemäße auch vorgestellt werden kann: denn von ihm, wie vom Anschaubaren, sind die Bestimmungen des Wo, Wann und des endlich begränzten Was unabtrennlich. In diese Consequenz jedoch, Gottes ewiges Wesen von jeder Vorstellung rein zu erhalten, weigert sich das gewöhnliche Bewußtsein einzugehen, noch weniger vermag es, aus einem sogleich näher zu bezeichnenden Grunde, mit Ernst und Strenge sie festzuhalten. Denn wenn es auch durch eine ausreichende Erkenntnißtheorie vollkommen sich überzeugt hätte, in der Idee Gottes auf alle Bedingungen empirischer Anschaubarkeit verzichten zu müssen: so drängt sich dennoch auch hier die Vergegenwärtigung durch das Vorstellen unwillkürlich hinzu, weil nur das so Gedachte Wirklichkeit erhalten zu können scheint; wie denn Vorstellen und Denken in den gewöhnlichen psychologischen Zuständen uns unaufhörlich in einander fließen, und man jenes wohl auch für ein Denken hält, indem dies seinerseits von den empirischen Stufen des

des Erkennens, dem Anschauen und Vorstellen, herkommt, und so durch das Vorstellen hindurchgegangen sein muß, indem es dasselbe daher zugleich stets zu seinem begleitenden Nachbarn und vergegenwärtigenden Sinnbildner behält. Die Begriffe werden in dem Maaße dem Bewußtsein lebendig und gegenwärtig, je mehr sie in solcher vorstellenden Sinnbildlichkeit Gestalt gewinnen, wie z. B. die geometrische Figur ein solches, mit ihrem Begriffe sich durchdringendes Sinnbild der construirenden, dadurch aber ein Unendliches solcher vereinzelten Raumfiguren in sich schließenden Denkthätigkeit ist.

Diese ganze, das Denken unterstützende Beiläufigkeit des Vorstellens ist nun aus dem nachgewiesenen Grunde schlechthin abzuweisen bei jedem Inhalte des Erkennens, welcher die Bedingungen der Anschaubarkeit übersteigt, wo der Inhalt ein Unendliches betrifft. Hier ist das (eben darum reine, die Anschaubarkeit, wie Vorstellbarkeit negirende) Denken die einzige ihm gemäße Form des Bewußtseins: die vergegenwärtigende Macht liegt allein in der Stärke des Denkens, welches das, was einen unendlichen Inhalt und unendliche Beziehungen einschließt, in einem einfachen Gedanken vor das Bewußtsein stellt. Es ist, was Spinosa als das tertium genus cognitionis, Leibnitz als die den Menschen specifisch vom Thiere abscheidende Fähigkeit, ewige Wahrheiten zu erkennen, bezeichnet, und was durch Kant, und nach ihm, die Vernunft, als das Vermögen der Ideen (des Unendlichen) genannt worden ist.

76.

Aber auch an diese will das Vorstellen sein Recht nicht aufgeben; ja es hat sich an dieser Stelle sogar in das philosophische Denken eingedrängt, und mit ihm den sogenannten Progreß und Regreß in's Unendliche erzeugt, dessen Wider-

legung, aber nicht dessen Erklärung aus seinem unwillkürlichen erkenntnißtheoretischen Ursprunge, Hegel gelungen ist. Er läßt sich überall und in allen Gestalten als das Product des Vorstellens eines an sich Unvorstellbaren, weil Unendlichen, bezeichnen. Wenn nämlich die Negation jeder begränzenden Vorstellung, was gerade den Begriff des Unendlichen ausmacht, nun dennoch vorgestellt — das Unendliche zum Vorstellbaren, d. h. zum Begränzten und dennoch Unbegränzbaren, — gemacht werden soll: so kann dies nur in einem endlos wechselnden Setzen und Wiederaufheben jeder solchen vorgestellten Gränze bestehen. Das an sich, in seiner Totalität (wie mit Einem Schlage) Unendliche wird dadurch in eine leere, ewig sich selbst wiederaufhebende Unermeßlichkeit auseinander gezogen; welchen Kampf des Vorstellens, das ihm Incommensurable zu erreichen, man nicht selten für das eigene Wesen des Unendlichen, und das Nimmererreichen-Können des Resultats nach Hegels richtiger Bemerkung fälschlich für erhaben gehalten hat.

Vielmehr ist das Grunderhabene des göttlichen Wesens die positive Ausschließung aller Vorstellung bei ihm, die absolute Ohnmacht derselben ihm gegenüber. Unvorstellbarkeit desselben nach allen seinen Prädicaten ist daher, wenn auch nur ein negatives, aber sehr bestimmtes und sicher leitendes Kriterium dafür, ihn gedacht, und nach seinem Wesen („adäquat") gedacht zu haben. Ihn demnach „sich vorstellen" wollend, würde man gerade darum nicht Gott, sondern ein endliches Wesen vor sich haben: auch jede eigenschaftliche Bestimmung, welche etwa durch vergegenwärtigende Vorstellung uns nahe gebracht werden sollte, könnte in demselben Betracht nicht mehr für wahr oder begriffsmäßig erachtet werden. In diesen Bereich fallen daher die Bestimmungen am göttlichen Wesen, welche man für

wirklich anthropomorphistische halten muß. Dabei ist gar nicht ausgeschlossen, daß sie demungeachtet zugleich ursprünglich wahre Begriffe bezeichnen können, nur in Vorstellung verwandelt, oder nach Vorstellungsweise ausgedrückt, wozu die Neigung um so größer ist, — was aber die darin enthüllte Wahrheit um so eher sich gefallen lassen kann, ohne ihren wesentlichen Inhalt und den Kern ihrer Bedeutung einzubüßen — je mehr die Sprachbezeichnungen selbst, deren sich der Begriff auch dafür bedienen muß, ursprünglich auf dem Uebergange vom Vorstellen in's Denken sich gebildet haben, und der philosophische Sprachgebrauch überhaupt ja oft genug aus dem Elemente des in's Vorstellen sich zurückübersetzenden Denkens schöpfen muß. Beispiele von dieser Vertauschung oder von diesem Herabsinken in's Vorstellen werden sich fast an allen eigenschaftlichen Bestimmungen Gottes, wie sie bis jetzt gefaßt worden sind, nachweisen lassen, ohne daß von Seite der speculativen Theologie behauptet werden dürfte, daß ihr eigentlicher Gehalt darum verloren gegangen, oder die wesentliche Wahrheit derselben dem Geiste dadurch entfremdet worden wäre.

77.

Je strenger wir nun darauf bestehen müssen, im Denken die einzige Form des Bewußtseins zu sehen, welche das Unendliche überhaupt, und so auch das Wesen Gottes der Wahrheit nach zu erkennen, damit sich selbst und seinen Gegenstand über das Vorstellbare zu erheben vermag: desto mehr scheint, nach einer natürlichen, doch keineswegs bisher anerkannten Consequenz, auch der Glaube in sein eigenthümliches Recht wiedereingesetzt zu werden, und zwar zu seiner alten und ursprünglichen Bedeutung, als das unmittelbare und für sich selbst ungerechtfertigte Fürwahrhalten des an sich „Unbegreiflichen" oder eigentlicher des-

jenigen, was sich der Vorstellbarkeit entzieht. Ja indem wir die Rechte des Denkens an jene großen Gegenstände in ihrer vollen Ausschließlichkeit geltend machen, scheinen wir von selbst dazu gedrängt zu werden, auch dem Glauben dasselbe Gebiet in ungeschmälertem Zugleichbesitze zu überantworten: ein Verhältniß, wodurch beide sich nicht nur äusserlich ausgleichen und an einander abgränzen, oder wo dem Glauben ein besonderer, für das Denken unzugänglicher Gehalt vorbehalten bliebe, — nach der unklaren, grundverderblichen Weise, wie jetzt einige speculative Theologen ihren Standpunkt zwischen Glauben und Wissen, und ihren Inhalt aus dem Glauben und Wissen, als Mischlingsproduct von beiden, nehmen wollen, — oder wo er, als sogenannter Vernunftglaube, als Ahnung u. s. w., wie man ihn auch in seinem Verhältniß zum Denken fasse, immer doch im Gegensatze zu ihm steht, mithin auch einen Angriff oder eine Erschütterung von ihm zu befahren hat; — sondern wo beide, durchaus Eines Inhalts und ihren Gemeinbesitz sich verbürgend, mit vollem Bewußtsein ihrer gleichen Rechte in einander stehen. — Wir bestimmen dies Verhältniß kürzlich noch näher.

Dasjenige nämlich, was für das nichtspeculative Erkennen, — welchem mithin das Anschauen und vorstellende Denken die einzigen Weisen des Bewußtseins von der Wahrheit und vom Wirklichen sind, — eben deßhalb schlechthin unanschaubar und unvorstellbar bleiben muß, was gerade das nur durch reines Denken zu Begreifende, aber darin wirklich Begreifliche ist, — dies kann für jene Stufe des Bewußtseins, für welche es doch nicht minder wahr und wirklich zu sein verdient, allein in der Gestalt eines unmittelbaren, die Vorstellung davon abhaltenden Fürwahrhaltens, des Glaubens, vorhanden sein. Das nur zu Denkende kann eben deßhalb in anderem Sinne — für

die der Speculation unfähigen Zustände des Bewußtseins, mögen diese nun in wechselnd eintretenden Schwächen des *einzelnen* Subjectes bestehen, oder bleibende Culturstandpunkte der *ganzen* Menschheit betreffen, — *nur das Geglaubte sein.*

Alle theoretischen Wahrheiten der Religion sind jedoch von dieser Art, weil sie im ewigen Wesen Gottes ihren letzten Grund haben: sie sind *unvorstellbar*, d. h. nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche „unbegreiflich." Alles kommt jedoch darauf an, überhaupt von ihnen *überzeugt*, ihrer *gewiß* zu sein: das Vorstellen und vorstellende Denken zerstört oder gefährdet aber diese Gewißheit; deßhalb ist diesem halben, fluctuirenden, mit Vorstellungen sich durchmischenden Denken gegenüber der *Glaube* in seiner ursprünglichen Bedeutung, als die *Zuversicht* zum „Unbegreiflichen" (wie man — von *dorther* mit Recht — es genannt hat), als das volle, gemüthskräftige Vertrauen zu dem, was, wenn nicht begreiflich, doch ahnungsweise ihm wahr ist, unendlich höher zu stellen; denn dieser Glaube gibt dem Bewußtsein die innere Einheit und Gediegenheit zurück, und das (wahre) Denken schließt ihn nicht aus oder ist ihm entgegengesetzt, sondern es bekräftigt ihn in seiner Geistesart, indem es zugleich ihn sich selber *erklärt*.

78.

Und dies zwar auf doppelte Weise oder nach zwei Seiten hin.

Zuvörderst erkennt die Speculation, und hat zu begründen, daß der Glaube die einzige Weise des Bewußtseins sei, in der die sinnlich-unspeculative, unwillkürlich an die Formen des Endlichen gekettete Erkenntniß die Wahrheiten der Religion besitzen kann, ohne doch der Tiefe und Eigentlichkeit derselben verlustig zu gehen; und auf den *Besitz*, auf die

Gewißheit derselben, kommt es vor allen Dingen an. In diesem Sinne erweist die Speculation die Rechte des Glaubens. Denn von Gottes Allwissenheit oder wirksamer Allgegenwart, von seinen geistig unendlichen Eigenschaften, schlechthin überzeugt zu sein, die Pistis daran zu haben, — trotz der Instanzen des sinnlichen Verstandes dagegen, — sei dies nun in Gestalt des Glaubens oder des Denkens, ist die erste Bedingung, das höchste geistige Gut, dessen Keiner entbehren soll, das aber für Keinen in der Form des sinnlichen Verstandes, für Viele deßhalb nur in der Form des Glaubens genossen werden kann. Und falsch ist die Einrede, welche eine bekannte Denkweise hier in Bereitschaft hat, daß die ewigen Wahrheiten eben nur für das Denken wahr sind, gleich als ob sie allein durch Denken, als Erzeugniß desselben, gewonnen werden könnten, als ob sie nicht an sich selbst eine Wahrheit und Objectivität besäßen, die, in's Bewußtsein und Gemüth aufgenommen, die gänzliche Umschaffung desselben zu bewirken vermöchten.

Deßwegen ist das speculative Denken auch dem Glauben gegenüber nicht das vornehmere, — wie eine stillschweigende Uebereinkommniß der Philosophie sich dies vorbehält — das sich allein rühmen dürfte der Sprache der Götter gegen die der übertägigen Menschen; sondern der Glaube wurzelt in derselben Welt des Ewigen, wahrhaft Seienden, und er hat noch den nicht gemeinen Vorzug vor dem Denken, daß er, überall ganz und individuell, alle Zustände des Geistes zu begleiten und zu durchdringen vermag, und so zugleich ihm Gesinnung werden kann, was die Befriedigung des theoretischen Triebes allein nimmermehr vermöchte.

79.

Und dies ist die andere Seite der Frage. Der Denker, welcher nur in dem Maße der rechte und gründliche zu sein

vermag, als er der ganze Mensch ist, und, gleich dem Dichter, die Fülle der gesammten Menschheit in sich zum Bewußtsein erhebt, kann selber nicht stehen bleiben bei jener bloß folgerichtigen Consequenz einer Theorie, die, wie ein jeder gelungene Syllogismus, nur das Resultat haben könnte, daß man, ohne weitere Theilnahme der übrigen Gemüthskräfte des Menschen, Nichts dawider haben, keine Einwendungen dagegen machen kann: — und dies hat gerade die nüchterne Hohlheit so vieler jüngern Speculanten erzeugt, welche die gewaltigsten und sinnbewegendsten Wahrheiten in so leichter Behaglichkeit handhaben und so vertraulich mit ihnen umgehen, als wären es die Gewöhnlichkeiten der Tagesliteratur. Auch den Denker muß die Zuversicht ergreifen zu dem Inhalte seiner theoretischen Evidenz, sie muß ihm lebendig und gegenwärtig werden, d. h. eine geglaubte sein, da sie, sobald er sie zu einer vorstellbaren machen wollte, nicht minder ihm entschwinden oder sich verdunkeln müßte, wie jedem Nichtdenker. Und so zählt er sich selbst, mit dem vollkommensten Bewußtsein und mit Rechenschaft von seinen Gründen, sofern er vorstellendes, nicht bloß speculatives Bewußtsein ist, und als Totalbewußtsein ist er nothwendig und vor allen Dingen jenes, — nicht minder den Glaubenden bei, indem er weiß, daß nach Weise des Vorstellens dem Absoluten und Ewigen nicht beizukommen ist. Dennoch sucht man das Wirkliche unwillkürlich auch vorstellend sich zu vergegenwärtigen und besitzt es eigentlich nur so als gegenwärtiges und gewisses: und so ist jener Conflict zwischen totaler Unvorstellbarkeit und dem gedachten oder geglaubten Inhalte durchaus unvermeidlich, so lange die entgegengesetzte Natur dieser Bestimmungen nicht aufgedeckt worden ist, was gleichfalls nur die Philosophie vermag.

So sicher und ganz unabweislich daher durch speculatives Denken das ewige Wesen Gottes erkannt wird, so ge-

wiß die Idee desselben gedacht werden kann und muß: so ist sie doch, weil widerstrebend jeder Vorstellbarkeit, auch für den, der sie so eben gedacht hat, nicht im Vorstellen, nur im Glauben vollständig da, d. h. er bedarf des Vorsatzes, seiner festen Ueberzeugung von ihr, — trotz der Unmöglichkeit, sie bestimmt oder vergegenwärtigend sich nahe zu bringen, — wirklich getreu zu bleiben.

80.

Aber dies Verhältniß, und, wenn man will, der damit zusammenhangende durchaus geforderte Glaube an die Realität des dennoch Unvorstellbaren, gilt keinesweges nur in Bezug auf Gott, oder muß bloß für diese Sphäre der Erkenntnisse zugegeben werden: — ein bisher allgemeines Vorurtheil, welches nicht wenig dazu beigetragen hat, die „Rechte des Glaubens“ theils einzuengen, theils einer beschränkten und vorurtheilsvollen Ausschließlichkeit verdächtig zu halten. Denn überhaupt ist das Vorstellen und die Vorstellbarkeit, wie schon gezeigt, nach ihrer ganzen psychologischen Genesis schlechthin gebunden an die Bedingungen der Anschauung, des innern und äußern Sinnes, welche in durchaus feste Schranken der Perceptivität eingeschlossen sind. Alles Vorgestellte und Vorstellungsfähige ist nur reproducirt oder umgestaltet Angeschautes: — dies können wir aus der Erkenntnißtheorie als erwiesen voraussetzen.

Wo also die Anschauung ausgeht, — wie nicht bloß im gedankenmäßig Unendlichen, sondern auch in der sinnlichen Unendlichkeit, bei den Begriffen des sinnlich Größten und sinnlich Kleinsten: — da geht uns auch die Vorstellung aus, wie wir richtig sagen. So ist uns die Unermeßbarkeit des Raumes, der Zeit, der Weltausdehnung ebenso theoretisch gewiß, als unserm Bewußtsein durchaus unvorstellbar: wir können sie nur denken. Dem aber, wel-

cher sich von ihren Gründen nicht zu überzeugen vermöchte, ist, auch in Bezug auf diese Gegenstände, nur ein Glaube anzumuthen, welcher der Vorstellbarkeit widerspricht. Aber da wir jene Bestimmungen schlechterdings denken müssen, so ist der Glaube an ihre Realität zufolge ihres Denkens, und trotz ihrer „Unbegreiflichkeit", zugleich die höchste Gewißheit.

Nicht anders verhält es sich, wenn wir, nach der entgegengesetzten Richtung dieses sinnlich Unendlichen, zum unendlich Kleinsten uns hinwenden: auch hier hört an einem bestimmten Punkte die Vorstellbarkeit von räumlichen Unterschieden auf, deren Realität wir doch anzunehmen genöthigt sind. In den kleinsten mikroskopischen Thieren müssen wir eine vollständig ausgebildete Organisation annehmen, und es ist gewiß, daß hierin noch keinesweges die Gränze der organisirten Materie anzunehmen ist, daß diese vielmehr nicht nur in's Unendlichkleinste theilbar, sondern wirklich getheilt gedacht werden muß. Alle diese Schlüsse haben unwiderstehliche Gewißheit; dennoch vorstellen können wir nicht, was sie behaupten; sie werden uns in Bezug auf ihre Vorstellbarkeit „Glaubensartikel", gegen welche nicht weniger die seltsamsten, vom vorstellenden Denken erregten Zweifel entstehen müßten, wenn nicht die Prämissen selbst, in ihrer empirischen Gegebenheit, allem Abläugnen Trotz böten, und wir so vom Palpabeln und Anschaubaren allmählich in das Gebiet des nicht mehr Anschaulichen hinübergezogen würden.

Natürlich kann dieser Begriff des sinnlich Unendlichen hier nicht weiter ausgeführt werden; er sollte nur zur erläuternden Parallele dienen, daß auch in diesem Gebiete ein Glaube an das „Unbegreifliche" (Unvollstellbare) eben so unvermeidlich sei, wie bei den Begriffen und Bestimmungen, die das geistig Unendliche betreffen, daß also die Protestationen gegen das „Unbegreifliche" in seiner gemein sinnlichen

Bedeutung völlig widersinnig sind und auf einem Grundmißverständnisse beruhen. Umgekehrt muß ausgesprochen werden, daß alles wahrhaft Reale, der Grund und Kern selbst der sinnlichen Erscheinungen, „unbegreiflich" sei, d. h. im Hintergrunde der Unvorstellbarkeit liege.

81.

Dies die Eine Seite der ganzen Frage, nach welcher wir auf der absoluten Begreiflichkeit der Idee Gottes, aber ebenso auf ihrer Unvorstellbarkeit, bestehen müssen. Jedoch dem reinen Denken der Idee Gottes steht zunächst wenigstens der Forderung nach, ein reales Erkennen Gottes gegenüber. Wie indeß nur ein metaphysisches Denken der Idee Gottes, keinesweges ein Anschauen oder Vorstellen desselben zugestanden worden ist; ebensowenig kann Gott nach seiner unendlichen, in sich verborgenen Realität durch solches Denken erkannt — in seinem positiven Wesen begriffen, viel weniger in dieser Innerlichkeit erschöpft, auserkannt werden. Nothwendig gedacht muß er werden als absolut denkendes und wollendes Wesen; was aber Inhalt seines unendlichen Denkens und Wollens ist, das kann schlechthin nicht metaphysisch, aus seiner Idee, sondern nur mittelbar, und zwar in durchaus bestimmtem und eigentlichem Sinne nur durch ihn selbst, auf erfahrungsmäßige Weise, erkannt werden.

Hiermit eröffnet sich eine neue Reihe von Verhältnissen des Gotterkennens zum Erkannten, und auch hier sind sehr wesentliche Stufen und Momente zu unterscheiden. Zuzugeben ist jedoch sogleich, daß, wenn wir in dieser Hinsicht dem bekannten Satze völlig beitreten: Gott könne nur durch Gott erkannt werden; — diese Fundamentalwahrheit nicht weniger Geltung habe in Bezug auf das Denken der Idee Gottes. Die Entwickelung des Denkens ist, wie nachgewie-

sey, nur das Bewußtwerden der Idee des Absoluten; und nur dadurch, indem der menschliche Geist überhaupt der denkende ist, das Denken zu seinem Begriffe und seiner Bestimmung gehört, hat er die Fähigkeit auch des Denkens Gottes. Selbst von dieser allgemeinsten Erkenntnißweise (in dem gegenwärtigen Zusammenhange der ersten) ist zu sagen, daß auch in ihr Gott nur durch Gott erkannt wird vom menschlichen Geiste, weil er nur durch und in Gott der denkende ist. Darin ist jedoch das Verhältniß des Menschen zu Gott das allervermitteltste und zugleich das freieste; es ist die Erhebung des endlichen Geistes zu seinem Ursprunge durch reines Denken. Aber darum ist es auch am Spätesten eingetreten und äußerlich nicht ohne die Handhabe der durch die Idee des Göttlichen befruchteten Vorstellung möglich geworden. Nur auf der Basis eines welthistorischen Bewußtseins vom Göttlichen in den Religionen, ist eigentliche Speculation entstanden, hat das Denken sich auf die ihm eingeborene Idee desselben besinnen können. Es bedurfte des Wortes und der Vorstellung des Göttlichen, als einer Gegebenheit, um, wie in allen Denkprozessen, erst am Gegebenen der Nothwendigkeit und Unwiderstehlichkeit des in ihm Enthaltenen bewußt zu werden. Selbst die Idee der Einheit Gottes — einer der gewaltigsten Fortschritte des Menschengeschlechts — konnte sich mit Entschiedenheit und Reinheit auch in der speculativen Philosophie erst da durchsetzen, nachdem die religiöse Form für dieselbe gesiegt hatte. Ohne Zweifel lehrten Platon und Aristoteles diese Einheit auf das Entschiedenste; auch ist sie durch die Einheit und den stetigen Zusammenhang des Universums mit Nothwendigkeit gefordert. Dennoch konnte weder Platon den Dualismus eines dem Einen gegenüberstehenden Stoffes völlig überwinden, noch Aristoteles den Begriff des Einen unbewegt-Allbewegenden im Universum, mit dem Begriffe des schöpfe-

rischen Denkens gehörig vermitteln: kurz in der ganzen alten Philosophie fehlte es an der Kühnheit, schlechthin Alles in die Allmacht des göttlichen Geistes zurückzunehmen, wie es im christlichen Dogma von der Schöpfung der Welt „aus Nichts" ausgesprochen ist. Es hat sich aber gezeigt, daß die wahrhaft weltvermittelnde Einheit Gottes nur in seinem Geiste gefunden werden könne und so ist dieselbe auch speculativ erst seit dem Christenthume in ihrer Reinheit und Ausschließlichkeit hervorgetreten *).

82.

Jenem Denken haben wir daher in jeder seiner Weisen und Aeußerungen ein positives Erkennen Gottes durch eigene Vermittelung gegenüberzustellen. Zuvörderst liegt es überhaupt im Begriffe substantieller Persönlichkeit, ein in sich Verborgenes zu sein, und nur soweit sie will, in dem sich kund zu thun, was sie an sich ist. Jeder Geist, ja jede organische Lebendigkeit ist ein Unzugängliches, Verschlossenes; nur durch es selbst ist ihm beizukommen. Ist nun jeder Geist dem andern ein Geheimniß; ein Unergründliches und Unberechenbares: so kann auch Gottes Geist positiv nicht an sich selbst, sondern nur durch und in seiner Offenbarung erkannt werden. Es ist abermals ein Erkennen Gottes durch Gott, aber in einer durch Einsicht in seine Idee vermittelten empirischen Weise. Indem wir in der natürlichen und geistigen Schöpfung der Dinge ganz eigentlich mit Gottes Gedanken und Entschlüssen verkehren, sie nachzudenken haben in ihrem Zusammenhange und immanenten Zwecke, was das

*) Man vergleiche über dies Verhältniß des weltgeschichtlichen Ursprungs der Religion mit den speculativen Begriffen von Gott die an Jacobi's Standpunkt anknüpfende Untersuchung des Verfassers in seiner „Charakteristik der neuern Philosophie" 2te Aufl. S. 294—307.

gedankenmäßige, ideelle Element in ihnen, zugleich das Werk speculativer Thätigkeit für uns ist, — sind wir doch einer ganz empirischen Wirklichkeit, und den äußern Gränzen und innern Erkenntniß-Bedingungen, die eine solche uns auferlegt, zugewiesen. Gottes Geist und Wille (sein Inneres) ist der Wirklichkeit und Wirkung nach darum nicht ein verschlossenes oder unoffenbartes; beide sind ganz gegenwärtig im Universum, und unser Erkennen steht mitten in ihnen, wie das Licht im Lichte. Aber ebensowenig ist dem Principe nach dadurch ausgeschlossen die Möglichkeit einer Steigerung oder Vertiefung seines sich offenbarenden Willens zur Welt und in die Welt, kurz ein (relatives) Nochnichtoffenbartsein. Es kann hierüber aus der bloßen Idee Gottes und dem reinen Denken derselben überhaupt Nichts entschieden werden, — wiewohl die speculativen Ansichten, deren Kritik bisher uns besonders beschäftigt hat, immer zu der Alternative hindrängen: entweder ein absolutes Offenbarsein Gottes zu behaupten, oder den Vorwurf einer nicht offenbaren, abstracten Jenseitigkeit Gottes im Munde zu führen: — sondern es ist dies eine ganz andere, in die Weltbetrachtung und deren teleologische Steigerungen hineinfallende, realphilosophische Untersuchung oder Probabilität.

Von der größten Wichtigkeit ist es jedoch, schon in dem rein speculativen Gottesbegriffe für diese ganze Unterscheidung die Grundlage gegeben zu sehen. Denn dieser Begriff einer relativen Verborgenheit des göttlichen Wesens, eines Geheimnisses in Gott ist schlechthin wesentlich zum Begriffe Gottes, als lebendiger Persönlichkeit; anders wäre die Person Gottes nur die pantheistische „Maske" der zum Selbstbewußtsein im Menschen aufgährenden Weltkräfte. Dann ist überhaupt nirgends ein Geheimniß, ein Ziel der Welt vorhanden, welches allein in der Tiefe eines schöpferischen Geistes aufbewahrt zu denken ist.

Anmerkung. Dieser Begriff der Verborgenheit des göttlichen Wesens, Ansich, wie er gerade in der geistigsten Form des Heidenthums in der Religion der Hellenen, am Bestimmtesten ausgesprochen ist, welche recht gut wußte, wie die Gottheit nur durch eigenes Sichäußern und Hingeben dem Menschen bekannt werden könne, und in den ältern Göttermächten daher gerade diese Verborgenheit anerkannte, welche, hinterhaltig und mit versteckten Rathschlägen (Κρόνος ἀγκυλομήτης), unerwartet hervorbricht, oder als unentfliehbare αἶσα Jeden erreicht, vor Allem das Ausgezeichnete und Hervorragende gleichmachend (der göttliche Zorneifer φθόνος)*), — dieser Begriff der göttlichen Verborgenheit kann auch in der wahren Theologie nicht aufgegeben werden: er bildet die Voraussetzung und den lebendigen Hintergrund zum Begriffe der freien Schöpfung und Offenbarung, überhaupt dann der geistig persönlichen Eigenschaften der Gnade und Liebe, welche in jenem Dunkel in Gott nichts Schreckendes übrig lassen. Er ist vielmehr bestimmt, in der rechten theologischen Einsicht einestheils an die Stelle der für sich nur einseitigen, aber keineswegs falschen Vorstellung eines Fatums, eines unergründlichen Schicksals zu treten, wiewohl er anderntheils der directeste Gegensatz und die Aufhebung dieses Begriffes ist; denn die göttliche Innerlichkeit und ihr Geheimnißvolles ist eben so unabtrennlich von der Gewißheit seiner Offenbarung, wie diese es eben darum nicht mehr als die düstere, unaufgehellte Nacht eines nicht zu ergründenden Fatums uns übrig läßt, sondern als die immer sich steigernde

*) Vielleicht läßt sich der merkwürdige Hesiodeische Mythus von der Entstehung der Opfergebräuche damit in Verbindung bringen, wo jener Gedanke sich bis zur Vorstellung eines gegenseitig sich versuchenden Ueberlistens der menschlichen und der göttlichen Geistesinnerlichkeit gesteigert hat, gerade darum, weil die Götter nicht mehr Naturmächte, Elementarisches, sondern Persönlichkeiten geworden waren.

(ihn „verherrlichende") Bewährung der Treue Gottes gegen seine Schöpfung; weßhalb die ältern und tiefer denkenden, weil frömmeren Theologen mit Recht die „Herrlichkeit" (δόξα) Gottes als den (immanenten, stets sich erfüllenden) Endzweck der Schöpfung bezeichnet haben. Hier gilt daher im universalsten zugleich und eigentlichsten Sinne das Wort, daß, wenn die sich erfüllende Zukunft des göttlichen Weltplanes dem Glaubenden, wie dem Erkennenden, eine sichere und unwiderstehliche ist, — denn sie wirkt schon ewig und allgegenwärtig in allen Weltzuständen sich aus, — dennoch die „Stunde", den Gipfel der letzten Weltvollendung, „der Vater sich vorbehalten hat."

Zweiter Abschnitt.
Die Idee der absoluten Persönlichkeit.

83.

Für alles Folgende ist an den allgemeinen Gesichtspunkt zu erinnern, der sich als Resultat des Vorhergehenden ergeben hat: die endliche Welt, das „Universum" — wie die Ontologie diesen Begriff metaphysisch hat entstehen lassen — ist hier das Gegebene, die im Begriffe bekannte Größe, aus welcher wir auf ihren Urgrund, als die unbekannte und dennoch ihr gegenwärtige, zurückschließen und so die Idee Gottes im Denken zu entwickeln vermögen.

Hier sind wir nun bekanntlich dadurch principiell über die Hegel'sche Grundbestimmung des Absoluten hinausgelangt, und haben damit zugleich jeder bloß pantheistischen Auffassung seines Verhältnisses zur Welt den Abschied gegeben, daß wir dasselbe nicht bloß, wie in jenem Systeme geschieht, als selbst den absoluten, der Welt immanenten Zweck derselben, sondern als absolut in ihr zwecksetzendes Princip begreifen mußten: denn allein dieser Begriff, nicht jener, genügt vollständig der Universalweltthatsache*). Zugleich ergab sich uns

*) Man vergleiche in Hegels „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Rel. Phil. II. S. 469 ff. erste Ausg.) die Ausführung des teleologischen Beweises mit des Verfassers „Ontologie" S. 464. 65.

daraus eine andere dialektische Reihenfolge für die Beweise vom Dasein Gottes, als wie Hegel sie ausführt: der Begriff des zwecksetzenden Absoluten bildet den Inhalt und das eigentliche Ziel des teleologischen Beweises, welcher dadurch den ontologischen, den Beweis von der Realität der Idee des Absoluten überhaupt, und den kosmologischen, den Beweis des Begründetseins alles Endlichen in Gott (der contingentia mundi) erst ergänzt und vollendet, indem er, jenen allgemeinen Beweisen des Daß gegenüber, nachweist, was das Absolute sein müsse (was nämlich im Begriff jener zwecksetzenden Macht weiter enthalten sei), um in Wahrheit solcher Welt Urheber sein zu können. (Vgl. im ersten Theile §. 15—20, was dem kosmologischen — §. 31—62, was dem teleologischen Beweise entspricht.) *)

*) Hegel macht in dem angeführten Werke über die Beweise vom Dasein Gottes den ontologischen zum Ziele und Gipfel der beiden übrigen. (Vgl. oben §. 66.) In anderer Ordnung läßt er sie in der „Geschichte der Philosophie" (Bd. III. S. 168. 69.) auf einander folgen: hier ist der ontologische der Ausgangspunkt, die übrigen enthalten nur eine andere Ausführung oder beiläufige Bestimmung an demselben, was in keinem Widerspruche steht mit seiner ursprünglichen Auffassung des ontologischen Beweises. Aber diese eben ist characteristisch für das ganze Wesen seines Systems und für die Art seines Idealismus. Der eigentliche Kern jenes Beweises, daß bei Gott das Sein zugleich seinen Begriff in sich schließe und umgekehrt, besteht ihm darin, daß Gott im Denkacte jenes Beweises eben sich selber denkt, oder mit Hegels eigenen Worten: „daß das absolute Wesen Ich=Ich, denkendes Selbstbewußtsein ist, und zwar so, daß Ich, jeder der denkt, das Moment dieses Selbstbewußtseins ist." Weßhalb gleich darauf die erste (Anselm'sche) Form des ontologischen Beweises verworfen wird, weil darin „das absolute Wesen schlechthin für das Jenseits des endlichen Bewußtseins" genommen wird. (a. a. O. S. 169.). So gefaßt, wie Hegel es thut, — welche Fassung ohne Zweifel eine unrichtige ist, — mag man auf die historische Form oder die metaphysische Bedeutung des Beweises Rücksicht

Der syllogistischen Form endlich gegenüber, welche Hegel (Rel. Phil. a. a. O. S. 470.) seiner Auffassung des teleologischen Beweises gegeben hat: „weil endliche Geister sind, so ist der absolute Geist", läßt sich die unsere in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Eine gegenseitige Beziehung (ein System) von Zwecken und Mitteln vermag nicht zu existiren, ohne ein diese Zweckbeziehung **denkendes realisirendes** und Bewußtsein im Absoluten.

Nun ist aber eine solche Zweckbeziehung im Universum, der wirklichen Welt, **gegeben**;

Also muß das Absolute, im Realisiren der Welt, ein sie **denkendes** (bewußt sie durchschauendes) sein.

Die beiden Prämissen dieses Schlusses hat die Ontologie, den Begriff der Welt und ihres Urgrundes erhärtend, nachgewiesen; den Inhalt der Folgesatzes hat die speculative Theologie weiter zu entwickeln. (Vgl. §. 63.)

84.

In dieser — zunächst noch regressiven, den höchsten Begriff des Absoluten noch suchenden — Entwicklung haben sich bisher drei Momente unterscheiden lassen, welche als die leitenden Grundbegriffe uns durch alles Folgende hindurchbegleiten werden:

1) Das Absolute, weil es im Weltganzen Zweckbeziehungen realisirt, ist in diesem Schaffen-Erhalten nur als ein durchschauendes (allwissendes) zu denken.

---

nehmen — wird derselbe nur eine Umschreibung der aus Hegel (oben im Texte) angeführten Auffassung des teleologischen Beweises: „Weil endliche Geister sind, ist der absolute." Es ist derselbe enge Kreis pantheistischer Vorstellungen, aus welchem sich Hegel, wenn es auf Angabe seiner allgemeinen Principien ankommt, niemals herausbewegt.

Um jedoch diesem Weltganzen den absoluten, wie die relativen Weltzwecke schöpferisch einschauen zu können, ist als zweiter, vorauszusetzender Moment ein vollendeter Zusammenhang dieser Zweckbeziehungen, ein ewig Vorbildliches dieses Weltganzen in der intelligenten Macht des Absoluten vorauszusetzen. — Jene Weltallwissenheit innerhalb der unendlichen Raum- und Zeitunterschiede gründet tiefer im göttlichen Denken eines ewig vollendeten Idealuniversums (Welturbildes).

2) Ebenso jedoch, um das Unendliche der Weltdinge idealer, wie realer Weise, als Eins, als auf einander bezogene Mittel und Zwecke denken, darum sodann schaffen und (im Schaffen) wissen zu können, muß noch ursprünglicher das Absolute im ewigen Anschauungsacte seiner selbst vollendet sein: dem zur Einheit beziehenden (doppelseitigen) Allbewußtsein im Absoluten muß eben darum sein Selbstbewußtsein bedingend vorangehen. Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Begriff ist der des in seiner idealen, wie realen, Unendlichkeit sich wissenden Absoluten, oder der absoluten Persönlichkeit. Hierdurch wurde uns zuerst das Recht gegeben, das Absolute als Gott zu bezeichnen (§. 59. 60.).

3) Ist jedoch überhaupt einmal die Idee Gottes, der Persönlichkeit des Absoluten, gewonnen: so kann auch das Weltschaffen nicht mehr nur gedacht werden als unpersönliche Abwicklung einer in unendliche Modificationen sich zerlegenden absoluten Substanz, oder einer blindvernunftvoll sich auswirkenden Weltseele, oder eines nur unendlich sich subjectivirenden absoluten Geistes: — alle diese Begriffe haben keine Realität, eben weil sie abstracte, ohne wahre Begreiflichkeit, Nichts erklärende sind, sondern, — ist die Welt eine solche und ist Gott ein solcher, wie beide gefunden worden sind, — so kann jene nur aus freier und intelligenter That Gottes

sein; ein Willensprincip ist in ihm anzunehmen, — dies vorerst eben so allgemein gedacht, wie ein Princip der Intelligenz in ihm angenommen werden mußte (§. 62.)

85.

Aber jene geistigen Principien in Gott (§. 84.), sollen sie nicht ein abstract Subjectives, Inhaltloses bleiben, müssen selbst in einer Objectivität Gottes, einer unendlichen Wesens- und Machtfülle desselben gründen. Alle pantheistische Speculation findet jene Objectivität schon in der endlichen Welt; in ihr sind wir schon mitten im göttlichen Wesen. Uns selber, nach den bisherigen Prämissen, kann eine so übereilte Folgerung nicht mehr zugelassen werden; ohne daher der folgenden Untersuchung vorgreifen zu wollen, ist wenigstens daran zu erinnern, daß wir in der endlichen Welt selbst Wesen und Erscheinung unterscheiden mußten, die Unmittelbarkeit eines Entstehens und Vergehens endlicher „Dinge" von dem wahrhaft Seienden, Urbeharrlichen in ihnen, wodurch die äußere Unendlichkeit und innere Geschlossenheit, die stete Beweglichkeit und die ewige Vollendung in der Welt selber (keineswegs schon im göttlichen Wesen) vermittelt wird. Dies ist aber selbst nur der Stoff, die reale Grundlage einer dasselbe durchdringenden und allorganisirenden Zweckverknüpfung, wodurch die stete Beweglichkeit und Veränderung in den Dingen nicht bedeutungslos und gleichgültig bleibt, sondern eine Steigerung der Zwecke jenen Kreislauf durchbricht. Hierdurch zeigt die gegebene Welt einestheils sich als nicht ursprünglich, sondern als Werk, Beabsichtigtes, anderntheils als dennoch wurzelnd in einer ewig vollendeten Einheit, welche die entgegengesetzten Enden, den Anfang und das Ziel und die Mitte unaufheblich in sich zusammenschließt.

Dies die Prämissen für die gegenwärtige Frage:

1) Das Universum ist daher unendliche, aber in sich

geschlossene, zum Systeme der Mittel und Zwecke vollendete Einheit, realisirtes Vernunftsystem. Mithin ist, dem entsprechend, auch in Gott, dem Urgrunde, beides: reale Unendlichkeit und absolute Einheit, jedoch sich gegenseitig durchdringend und nur in einander zu denken. Die unendliche Fülle von Vermögen und Wirksamkeiten in Gott, aus welcher die Weltunendlichkeit unablässig hervorgeht, stimmt in ihm zu ursprünglichem Zusammenhange. Sie sind die absolute Einheit, und umgekehrt: dies substantiell einende Band faßt ein Unendliches jener in sich zusammen. Wir werden jene bloß substantielle Einheit im Unendlichen künftig die reale oder objective Seite in Gott nennen.

86.

Aber es ist weiter vielmehr zu fragen, wie ein solches Band in Gott zu denken sei, wodurch er die eigene Unendlichkeit der (Welt-) Kräfte, die in ihrer Wirklichkeit monadisch sich verselbstständigen, dennoch in stete Einheit zurückzulenken, sie zu bewältigen vermag: — die eigentlich zu lösende höchste Frage, in welcher das vielgestaltige Welträthsel auf den einfachsten Ausdruck gebracht ist. — Wir haben schon bewiesen, daß jenes Band nur im Geiste, als selbstbewußtem, zu finden ist. Dieß führt über

2) in die ideale oder subjective Seite in Gott. Er kann nur dadurch begreiflich werden, als die Macht über die eigene, wie über die Weltunendlichkeit, indem er in jener Unendlichkeit nicht nur die Eine Substanz, das reale Band ist, sondern als der Eine in ihr sich weiß, und in dieser seine Macht durchdringenden Selbstanschauung ewig und unbewegt ruht. Dies enthält wieder für seine Idealität das Doppelte:

a) seine Unendlichkeit zu wissen und durch die Macht dieses in der göttlichen Substantialität gründenden Wissens

sie zu beherrschen: Allbewußtsein seiner selbst, — vorerst wohl zu unterscheiden von dem, was man als Weltallwissenheit sich denken könnte. Jenes schließt alles eigentliche Entstehen und Vergehen aus, ist als ewiges (überzeitliches) Bewußtsein Gottes an sich selbst zu denken, und tritt an die Stelle dessen, was im Bisherigen das Welturbild (Idealuniversum) hieß. Diese (die Weltallwissenheit) muß dagegen auch für Gott die Zeitunterschiede als reale und gewußte enthalten.

b) Dieses Allbewußtsein seiner selbst ist aber nur möglich, wenn gehalten von der einfachen und einenden Selbstanschauung. Dies ist der höchste, alle vorhergehenden Bestimmungen erst begreiflich (möglich) machende Begriff. Es gibt kein Absolutes, als Einheit der Welt und seiner selbst, ohne diesen Begriff uranfänglicher Selbstanschauung desselben in dem eigenen unendlichen Unterschiede. Nur so vermag es gleicherweise in seiner Unendlichkeit zu sein, wie ewig frei und sie einend über ihr zu stehen. Entweder das Absolute ist Ur-Ich, oder es ist kein Absolutes, mithin auch kein Universum, wie es gegeben ist, als zur Einheit zusammenstimmendes Unendliche.

87.

3) Ebenso fallen daher die reale und ideale Seite in Gott nicht auseinander, oder sind selbst nur zweierlei Substanzen (Hypostasen, Naturen) in Gott, sondern sie einigen sich völlig zur geistigen, zugleich im Lichte des Selbstbewußtsein sich durchdringenden Lebendigkeit, — zur Person. Diese in Gott ist daher weder ein leeres, naturloses, der Substantialität und Fülle entbehrendes Ich — die „Maske" eines Andern, welches durch sie hindurchhaucht, — noch ein ruhelos oscillirendes Schwerden der Substanz Gottes: sondern diese unendliche Substantialität, die Natur in Gott, weil sie

laut der Weltthatsache zugleich ruhende Einheit sein muß, gewinnt dieselbe nur im Selbstbewußtsein, welches jene Unendlichkeit völlig durchleuchtet und durchdringt. Diese Einheit des Realen und Idealen in Gott sind wir genöthigt, wie berechtigt, auf die Gewißheit einer so beschaffenen Welt gestützt, zugleich als die vorweltliche Persönlichkeit Gottes zu bezeichnen.

Anmerkung. Hier ist zuletzt nun der Ort (vgl. §. 64.), um auf die gehäuften Protestationen einzugehen, die gegen den Begriff der absoluten Persönlichkeit von den neuern Vertretern des Pantheismus und Atheismus erhoben worden sind. Strauß hat den Reigen begonnen und Ludwig Feuerbach vollendet ihn jetzt, indem er (Sämmtliche Schriften, 1846, Bd. I. S. 130. 31. 136. u. s. w.) mit allem Zorne seiner klopffechterischen Polemik die entlegensten Bilder und Scheltworte aufgreift, um sie gegen das Product seines Irrthums, seines Vorurtheils zu schleudern!

Ohne Zweifel hat Strauß (Christliche Glaubenslehre 1840, Bd. I. S. 504 ff.) das Gegnerische bei Aeltern und Neuern über jenen Begriff am Schärfsten und Klarsten vorgetragen. „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sich damit von sich abtrennt" (sie ist, spinosisch zu sprechen, eine Determination, welche nothwendige Negation, Verendlichung, in sich schließt): „Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das Nichts als nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich Nichts denken läßt." — „Wir haben uns als Personen im Unterschiede von andern Personen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, gegenüberstehen: da dies bei den creatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so

viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die gegenüberstehenden Persönlichkeiten", — ihn nämlich gleichsam absondern und in sich selbst concentriren, im Gegensatze mit Etwas außer ihm, worin nach Strauß eben Bedingung des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit liegen soll, durch welche somit Gott als persönlicher gedacht, unmittelbar zu einem endlichen Wesen gemacht werden würde; und dies ist der entscheidende Grund, welcher Strauß jeden Begriff eines persönlichen Gottes, als einen, „bei dem sich Nichts denken läßt", zu verwerfen veranlaßt.

Hieraus folgert Strauß dann ferner, „daß sich bis hierher schlechterdings kein Ausweg zeige und daß alle Pfade zum Spinosismus zurückführen" (S. 506), — welchen er dann freilich im Folgenden durch Jacob Böhme (im Mißverständnisse des wahren und vollständigen Sinns dieses Theosophen) sich ergänzen, sodann zum Schelling'schen Principe sich steigern, und endlich in dem bekannten Hegel'schen Begriffe der unendlichen Negativität oder Subjectivität sich vollenden läßt, in welchem die Vorstellung eines persönlichen Gottes ebenso ihre speculative Berichtigung erhalten, als damit in ihrem gewöhnlichen Sinne völlig abgewiesen sein soll (S. 514).

Hier drängt sich sogleich nun eine allgemeine Bemerkung auf. Die nach Hegel auftretenden Philosophen, welche Strauß am Schlusse seines Abschnitts „von der Persönlichkeit Gottes" zu bekämpfen sich zur Aufgabe macht, haben entweder, wie Göschel u. A., den Begriff der absoluten Persönlichkeit implicite in Hegel's Principe der unendlichen Subjectivität schon zu finden gemeint, oder, wenn sie diese in ihm noch vermissen, wie wir selber in diesem Falle sind, so haben sie wenigstens aus dem Hegel'schen Principe selbst sich erhebend gezeigt, daß ebenso, wie Hegel über den Spinosischen Substanzbegriff zum Begriffe der unendli-

chen Subjectivität fortgeschritten sei, auch von hier aus durch eine neue dialektische Steigerung zum Begriffe des absoluten Subjects fortgeschritten werden müsse, worin die Principien Spinosa's und Hegel's selber ebenso widerlegt, als damit in ihrer relativen Wahrheit zugleich befestigt und bestätigt worden wären. Wir haben nämlich nachgewiesen, wie beide endlich nur im Begriffe des absoluten Subjects ihren eigenen Abschluß finden und ihre Denkbarkeit erhalten können. Will Strauß diesen letzten Fortschritt einer eingreifenden Kritik unterwerfen, so bleibt ihm nur das Doppelte zu thun: theils zu zeigen, warum und wie jener Fortschritt in der That nicht vollbracht, die versprochene Leistung nicht zu Stande gekommen sei, theils aber, wie sie auch gar nicht nöthig werde, indem sich im Begriffe der absoluten Substanz und der unendlichen Subjectivität die von uns nachgewiesenen Widersprüche nicht finden. Statt alles Dessen verrückt er gleich ursprünglich den wahren Gesichtspunkt, indem er den höchsten Begriff des Absoluten aus der Reihe der übrigen, die in ihm culminiren, herauswirft, und ihn schon dadurch zu widerlegen meint, wenn er jene, die ihm untergeordneten, einseitig ihm gegenüber hervorzieht, ohne sich beigehen zu lassen, daß der etwa auch in diesem nachgewiesene Widerspruch nun ebenso vernichtend auf die rückwärtsliegenden wirken und sie in gleiche Verurtheilung mit diesem bringen müßte. Wäre der Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes widersprechend, oder „ließe sich Nichts bei ihm denken": so gälte dies fürwahr in einem weit höhern Grade noch von jenem der absoluten Substanz oder der Weltseele oder des Weltgeistes; denn keiner der letztern vermag zu erklären, was der erstere wirklich erklärt: die Einheit in der Weltunendlichkeit. Dies hat die ganze dialektische Entwickelung des Gottesbegriffes von Spinosa an bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt gelehrt, und selbst He-

gel*) wollte und suchte mit seinem Begriffe der unendlichen Subjectivität nur jenem Gedanken, freilich in noch unzureichender metaphysischer Fassung, seine Begründung zu geben. Auch er glaubte die absolute Substanz „als Subject“ denken zu können, dieser Begriff war das ausgesprochene Ziel seiner Bestrebungen; und dies Ziel verwerfend, ist Strauß mit den Seinigen dessen Gegner, wie der unsrige, wenn überhaupt eine so ganz auf der Oberfläche bleibende Metaphysik ihm den Rang einer Gegnerschaft zu Hegel erwerben kann.

Deßhalb bleibt es dabei: entweder kann das Denken, dialektisch aufsteigend, sich nur in dem allvermittelnden Begriffe der göttlichen Persönlichkeit — (so, wie wir ihn bestimmen werden) Genüge thun, oder, wenn auch dieser, wie alle in ihm vermittelten, als ein widersprechender erfunden würde: so wäre damit jede begriffsmäßige Auffassung Gottes, jeder Versuch, seine Idee zu denken, als in nothwendige Widersprüche sich verwickelnd, abzuweisen; und nur die durchgeführteste Skepsis, die Negation jeder Begreiflichkeit Gottes — (und dies heißt zugleich: jeder Möglichkeit, das Weltproblem zu lösen) — wäre damit ausgesprochen. Nicht Strauß daher und Spinosa, sondern Hume oder Kant, und selbst dieser nur im engsten Bereiche seiner Philosophie, nur nach dem weiterhin vielfach von ihm selbst modificirten Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft, behielten das schließliche Recht; Strauß aber hätte gegen sich selbst und zu viel bewiesen.

Sehen wir jedoch jenem Argumente gegen die Persönlichkeit Gottes näher auf den Grund, welches von so völlig revolutionärer Wirkung wäre, daß es nichts weniger als

*) Der Beweis davon ist in der „Charakteristik der neuern Philosophie“, zweite Auflage 1841, gegeben.

jede speculative Theologie mit der Wurzel vernichten müßte; so finden wir es keineswegs speculativen, ganz nur empirischen Ursprunges. Ist von Strauß oder irgend einem Andern wirklich im Begriffe einer selbstbewußten Einheit (oder Persönlichkeit), in welcher die Weltunendlichkeit zusammengefaßt wird, ein nothwendiger Widerspruch nachgewiesen worden, der im Begriffe einer bloß substantiellen (spinosischen), oder einer mit bewußtloser Lebendigkeit und Vernünftigkeit wirkenden (Weltgeistigen) Einheit des Weltganzen nicht gefunden würde? Oder liegt überhaupt ein solcher in jenem Begriffe, nicht in diesem? Das gerade Gegentheil ist wahr: der Widerspruch der Abstraction, die Unklarheit, die bei den letztern in der That „Nichts denken läßt", ist in jenem eben gehoben. Dem sinnlich empirischen Verstande kann es unbegreiflich scheinen, dem speculativen Denken ist es ein Problem, wie die Unendlichkeit der Welt in Einheit bleibe: ja selbst dem empirischen Verstande muß einleuchten, daß auf wirklich begreifliche Weise dies Problem seine Erledigung nur finden könne in der specifischen Eigenschaft des Bewußtseins, die eigene, wie die fremde Objectivität einend zu durchdringen, zugleich Mannigfaltiges in ihr und Einheit über ihr zu sein. Und dies als den einzig zureichenden Erklärungsgrund, um auch den Begriff einer (spinosischen) absoluten Weltsubstanz denkbar zu machen, als die verborgene Voraussetzung für ihn selber nachgewiesen zu haben, ist der einfache Gedankenfortschritt auf den wir dringen; und der darum selbst erst die vorigen Begriffe vom Absoluten begreiflich und haltbar macht. Die höchste dominirende Einheit des Weltganzen kann, wenn sie wirklich dies sein soll, nur eine all- und selbstbewußte sein; und es wäre schwer zu sagen, welch ein Widerspruch in jenem Begriffe für sich selbst liegen sollte, indem er gerade als der einzig widerspruchlösende gefunden worden ist.

Da mischt ihm jedoch Strauß eine an sich fremde, empirisch-psychologische Bestimmung hinzu: Person, persönliches Bewußtsein können nur stattfinden neben andern Personen oder über ihnen (S. 504 f. 521. 523.); Gottes Person daher nur über (d. h. zugleich neben) endlichen Persönlichkeiten. Sind diese nun undurchdringliche für Gott, so ist er freilich Person, aber nicht mehr Gott, sondern endlich, wie diese: sind sie dagegen ihm durchsichtig und in seinem Geiste aufgehoben; so entbehrt die göttliche Person wieder der nöthigen Begränzung, und so schiene die begehrte Unverträglichkeit zwischen dem Begriffe Gottes und dem der Persönlichkeit auf's Beste nachgewiesen.

Aber woher doch die Nöthigung zu der Annahme, Persönlichkeit könne nur gedacht werden innerhalb einer Mehrheit von Personen, in ein Ich, Du und Er getheilt? In ihrem Begriffe liegt diese Bestimmung keinesweges, sondern nur die einer Selbstunterscheidung von seinem Andern (Objectiven) überhaupt, welches jedoch ebenso gut in dem eigenen Wesen der Persönlichkeit, als außer demselben liegen kann; und zum endlichen wird das Ich nur dadurch, daß es sein Objectives nicht bloß in sich, sondern zugleich außer sich hat, wo es abermals eine falsche, Empirisches mit begriffsmäßiger Nothwendigkeit verwechselnde Unterstellung ist, daß dies äußerlich Objective für das endliche Ich (sein Nichtich) nothwendig ein anderes Ich sein müsse. Vielmehr haben im Vorhergehenden wir gezeigt, daß Persönlichkeit und absolute Persönlichkeit an sich nur monistisch zu denken sei, weil sie Alles in sich besitzt, in der eigenen Natur und Objectivität, dessen sie zu ihrer bewußten Selbstunterscheidung bedarf; wenn daher dennoch ein Grund gefunden würde, von einer Selbstverdoppelnng des persönlichen Wesens Gottes (im Gottmenschen, durch Eingehen in den menschlichen Geist) zu reden, so läge dieser Grund

nicht im metaphysischen Begriffe der Person oder der göttlichen Persönlichkeit, sondern nur in weit concreteren Bestimmungen des göttlichen, wie des menschlichen Geistes*).

In Summa: wenn Strauß der Meinung ist, daß bei absoluter Persönlichkeit durchweg „sich Nichts denken lasse"; so vermischt er offenbar die an empirische Bedingungen und Schranken geknüpfte Vorstellbarkeit und Anschaubarkeit derselben mit ihrem Begriffe: er kann nur behaupten wollen, daß ein empirisch sich vergegenwärtigendes Hineinversetzen in jenen, Unendliches umfassenden Act des göttlichen All- und Selbstbewußtseins menschenunmöglich sei, — und darin ist ihm beizutreten. Aber statt damit gegen die Denkbarkeit jenes Begriffes Etwas beweisen zu können, ist umgekehrt darin ein negatives Merkmal zu erkennen, ihn richtig gedacht zu haben: wir haben nämlich in Bezug auf ihn und auf alle

*) Strauß führt den Verfasser, auf „Idee der Persönlichkeit" S. 26. sich berufend, unter den Philosophen auf, welche annehmen, daß auch absolute Persönlichkeit nur andern Personen gegenüber denkbar sei, trotz der unvermeidlichen Gefahr, Gott dadurch zu verendlichen. Die angeführte Stelle enthält darüber keine positive Behauptung, sondern erinnert überhaupt nur daran, daß im Begriffe der absoluten Persönlichkeit „der Widerspruch überwunden", das Problem gelöst werden müsse, das im Begriffe der Gränze, Insichbestimmtheit und dem des Absoluten, alle endlichen Beschränkungen in sich Aufhebenden, gefunden werde — durch welche Fassung des Problems schon hinreichend angedeutet wird, wie es gelöst werden soll; aber fürwahr nicht auf die Weise, wie von Strauß referirt worden ist. Ueberhaupt erlaubt sich der Verfasser seinem scharfsinnigen Kritiker gegenüber die Bemerkung, daß es schwer erklärlich bleibt, warum derselbe, wollte er in der That die Vorstellungen des Verfassers über den Begriff der absoluten Persönlichkeit widerlegen, nicht seine Ontologie, oder die schon damals erschienenen Abhandlungen der Zeitschrift hat zu Grunde legen wollen, da jene von ihm angezogene Gelegenheitsschrift ohnehin diesen Gegenstand nicht zu ihrem Hauptaugenmerke machen konnte.

ähnlichen Begriffe ausführlich gezeigt (S. 71—76), daß Unvorstellbarkeit, wie Unanschaubarkeit, ihnen wesentlich sei, daß, das Absolute in seinen positiven Prädicaten vorstellen („sich denken") wollend, man damit es verendlichen, zu einem unwahren und sich selbst widersprechenden machen würde. Wolle man aber, nach dem charakteristischen Mißtrauen des Empirismus gegen die Idee, wie Strauß hier thut, die Realität alles Dessen leugnen, was über die Sinnenfälligkeit des Vorstellbaren hinausliegt, so würde man damit zu viel beweisen. Selbst der hartnäckigste Empiriker müsse zugestehen, daß Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, unendliche Theilbarkeit des Raumes und alles Dahingehörende ebenso für das Denken gewiß, als an sich unvorstellbar sei; wie sich das Gleiche an allen Begriffen finde, welche überhaupt ewige Verhältnisse bezeichnen, und um dies auf die Strauß'schen Lieblingsvorstellungen anzuwenden: eine Weltsubstanz, unendlich in ihren modis, Eins in ihrem Wesen, ein Allleben, ein Allgeist sind schlechterdings ebenso unvorstellbare Begriffe (es läßt Nichts „sich denken" bei ihnen), wie der einer absoluten Persönlichkeit; nur mit dem beachtenswerthen Unterschiede, daß bei jenen für sich selbst zugleich nichts Gründliches gedacht werden kann, während in dieser der Grund auch für jene gedacht werden muß.

So viel, um uns über diese Frage mit Strauß erschöpfend abzufinden, dem wir die Anerkennung schuldig sind, daß er, mit Feuerbach verglichen, in dieser Untersuchung mit verhältnißmäßiger Gründlichkeit und Unbefangenheit verfahren ist. Wenn wir uns kürzlich noch zu Letzterem wenden, müssen wir dabei uns auf das Zeugniß berufen, welches wir schon an andern Orten (Zeitschrift für Philosophie 1839, Bd. IV. S. 291—293; 1842, Bd. IX. S. 114—141; 1844, Bd. XIII. S. 308—320.) auf jedem Stadium seiner Bildung über sein philosophisches Wissen und Vermögen ab-

gelegt haben. Seiner Bestreitung jeder nominalistischen, unrealen, abstracten Begriffsmetaphysik, weil sie im Hypostasiren leerer Abstractionen bestehe, konnten wir unsere Beistimmung schenken; — war es doch von Anfang an auch unser Kampf gegen Hegel gewesen: dem stockgläubigen Empirismus, dem er von nun an sich zuwandte, konnten wir nur, aus übrig gebliebener Achtung vor ihm, als einer vielleicht augenblicklichen, sich selber unklaren Reaction, mit zweifelnder Verwunderung folgen. Seitdem er jedoch in diesem pöbelhaften Köhlerglauben sich befestigt hat und fanatischer Schwärmer dafür geworden ist: kann ihn von jedem Denker, der da weiß, worauf Wissen und Wissenschaft sich gründet, — was er auch übrigens vorbringe — nur entschiedenste Nichtachtung treffen. Sein letztes Werk *) gibt in der Vorrede Eröffnungen über den bisherigen Gang seiner Bildung und schildert ausführlich, wie er stufenweise von Werk zu Werk sich von allem Speculativen entkleidet und *versinnlicht* habe, um zuerst das Jenseits in jeglicher Form zu vertilgen, im Diesseits sodann auch das *Denken* abzuthun, somit bei dem „*Sinnlichen, sinnlich erfaßt*" (S. XII.) anzulangen und *dies* endlich, als die *letzte* und die *erste* Gewißheit, als das lautere Gold der Wahrheit zu umfassen. Als wichtiger Erkenntnißkanon wird dabei angegeben (S. XI.), welcher indeß erst innerhalb „eines langen Verlaufes von sieben oder acht Jahren mit Wahrheit und Entschiedenheit habe entdeckt werden können": daß „der Mangel an *sinnlicher* Existenz auf den Mangel an Existenz *überhaupt* schließen lasse." Nur das *einzelne* Sinnliche, und dieses *allein*, hat ihm Realität; auch die „*Natur*" (S. 410) ist ihm blos ein abstractes „Wort zur Bezeichnung der einzelnen sinnlichen

---

*) *L. Feuerbach's* sämmtliche Schriften; Bd. I.; Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums, Leipzig 1846.

Dinge", keineswegs ein allgemeines „Wesen", Gesetz, oder deß Etwas, was in jenem sich exemplificirte. Die Beschäftigung mit der Naturwissenschaft — meint er — habe ihn von jener Krankheit geheilt und seine geistige Wiedergeburt vollendet! Und da ist denn der Grund des Mißverständnisses entdeckt, der einen so plumpen Irrthum erzeugen konnte. In der That wähnt er, daß die großen Entdecker in Astronomie, Physik und Chemie, jene Denker im Gebiete der Natur, lediglich „das sinnlich Einzelne sinnlich aufgefaßt" hätten, um zu ihren Resultaten zu gelangen? Auch ihnen war, wie jedem Denker in Metaphysik oder in Psychologie, das sinnlich Einzelne für sich von gar keiner Bedeutung, nur als unmittelbares Beispiel und Beleg des aus ihm zu erkennenden „Gesetzes" oder allgemeinen Wesens, welches aber nur dem Denken sich stellt. Und glaubt er wirklich, daß seine eines Fetischanbeters würdige Vorstellung von der Natur, als eines Aggregates von Gegenständen, ohne die Einheit eines hindurchwaltenden „Wesens" (vergl. S. 411. §. 3. S. 416. §. 8. und 9. u. s. w.) von jedem ächten Naturforscher nicht gänzlich werde verworfen und gründlich verabscheut werden, weil er es besser weiß, was er an der Natur hat? So erweisen sich auch die Proben seiner erworbenen Naturkenntnisse, wie er sie zahlreich in seinen Schriften darlegt, als völlig geistlose und unwissenschaftliche; sie erinnern mehr an Jean Paul's bekannte Zettelkasten, die das Sonderbare und Seltene hervorsuchen, als an geordnete resultatreiche Studien. Er kennt die eigentliche Natur so wenig, als den Menschen, weil er jedes gelassen abwägende, vermittelnde Forschen mit der Ungeduld seiner Vorurtheile unterbricht. Wir selber verstehen recht wohl und natürlich besser, denn er, weil wir über ihn hinausverstehen, worauf er eigentlich hinstrebt, was er aber, unselig tappend, keineswegs erreicht: in der Philosophie will er allem aprioristischen Speculiren ein Ende machen,

um fortan die Forschung auf eine sichere empirische Basis zu gründen — was daran berechtigt ist, wurde längst ohne ihn erkannt: die Theologie und Religion will er von ihrem düstern Grübeln über Jenseitiges herabziehen, will sie popularisiren, vermenschlichen, damit sie dem Menschen endlich zum wahren, diesseitigen Glücke verhelfe — bis auf den „Magen" herab, ja gerade durch denselben (vergl. Vorrede S. XV.)! Auch diese subalternen philanthropischen Bestrebungen könnten ihm zugestanden werden, wenn man nach solchen Prämissen von ihm voraussetzen dürfte, daß er wisse, was der Mensch sei und wo sein wahres Glück zu finden; welche beide vielmehr, ihrem wahren Bestande nach, ihm völlig anonyme, transscendente Mächte geblieben sind, von deren Erkenntniß er so, wie er jetzt ist, durch eine ewige Kluft getrennt wird. Auf gleiche Weise hat es auch sein „Atheismus" (S. XIII.) sich sehr leicht gemacht; ihn befriedigt durchaus der summarische Schluß: da Gott kein sinnliches Wesen sein könne, so sei er überhaupt nicht — nach der Consequenz des erwähnten Erkenntnißkanons. Es genügt ihm gegen den Begriff der absoluten Persönlichkeit (S. 136 ff.), daß empirisch jede Person nur mit Leben und sinnlichem Empfinden ausgestattet, als Eine neben andern vorkomme; ohnehin existirt der „Geist" ja überhaupt nicht, das Ich ist nur der sich selbst fühlende, seiner selbst bewußte Leib, dieser das porös gewordene Ich, und so versteht es sich von selbst, daß Feuerbach jede Aussicht nach Oben sich auf das Festeste vernageln mußte.

Uns reicht es völlig aus, dergleichen Lehren, als die neuesten Widerlegungen unseres Princips, von dem mannhaftesten Gegner vorgetragen, hier nur zu verzeichnen: jedes Wort einer ernsthaften Würdigung derselben wäre Verschwendung der Wissenschaft. Sie werden den künftigen Geschlechtern der nicht aussterbenden Philosophie und gründlichen Forschung

hier als Actenstücke niedergelegt, um zu zeigen, wie weit deutsche Wissenschaft herabkommen konnte durch den zerfahrenen Halbdilettantismus der Zeit, dem auch die bessern Köpfe unterliegen. Die klaffende Meute vollends, welche jenen Mann beistimmend umschwärmt, wird kein Wissenschaftlicher der Beachtung werth halten; sie ist der wässerige Dunstkreis um diesen selber kernlosen Kometen.

I. Die reale oder objective Seite in Gott.

88.

Die reale Seite in Gott zuvörderst (§. 86, 1.), seine unendliche Wirklichkeit — was ist sie und wo wäre sie zu finden? An welche andere Wirklichkeit könnten wir zunächst uns wenden, als die uns in dem unmittelbaren Universum selber umgibt; und zugleich nach der Größe, Zweckerfüllung und Schönheit, welche überall in ihm hindurchleuchtet, kann sie nicht unwürdig erscheinen, am göttlichen Dasein theilzunehmen. Wenigstens kann nur dies der Ausgangspunkt unserer Untersuchung sein; und wenn wir zunächst hier wieder an den Pforten des Pantheismus stehen, so ist es das Wahre und Aechte desselben, mit Zuversicht am Begriffe der Gegenwart Gottes auch im unmittelbaren Dasein festzuhalten. — Außerdem wäre es ein völliger Nichtgedanke, jenseits des Wirklichen, das uns allgegenwärtig umgibt, und aus der eigenen, nie versiegenden Quelle unabläßig sich erneuert, mit entschiedener Trennung und Entgegensetzung noch eine andere, transscendente Wirklichkeit Gottes zu suchen. Nur Gott, als das Unbedingte, ist zugleich darum auch das eigentlich Wirkliche, und umgekehrt, die wahre Wirklichkeit ist nur die Gottes.

Indem sonach die Wirklichkeit Gottes immer nur als das (wahre) Universum gedacht werden kann, und dies nur

als jene, wird das Problem jetzt das umgekehrte: nicht das ist die Frage, ob Gott Universum, unendliche Wirklichkeit sei, sondern vielmehr, ob das unmittelbare Universum, und was an ihm als das eigentlich Wirkliche zu denken?

89.

Hierüber hat indeß die ontologische Untersuchung der speculativen Theologie schon ein festes Resultat überliefert. Was in der unmittelbaren sinnlichen Erscheinung des Wandels und Wechsels der Dinge das eigentlich Wirkliche ist, sind die an sich selbst in ihrer Grundbestimmtheit dem Entstehen und Vergehen entnommenen, nur an einander in ihren Beschaffenheiten wechselnden Urpositionen und Monaden, das allem erscheinenden (factischen) Dasein zu Grunde liegende Urbeharrliche.

Dadurch ist nun zuvörderst der Pantheismus, zu dem wir uns bekennen (§. 88.), — wenn dies nach pantheistisch genannt werden kann, — um eine entscheidende Stufe höher gerückt über den Charakter alles gewöhnlichen Pantheismus hinaus: Gott ist nicht, wie dort, selbst das in das ewig verendlichende Werden Eingehende, das ewige Weltsubstrat jener unendlich fortdauernden Veränderung und daher, wie es gewöhnlich heißt, „die Wahrheit der endlichen Dinge": sondern an dessen Stelle ist uns, den eigentlichen Pantheismus in seiner Wurzel widerlegend, der Inbegriff jenes Urbeharrlichen getreten, welches in seiner innern Einheit und Wechselbeziehung (freilich wird hier gerade zu untersuchen sein, worin denn diese Einheit bestehen könne,) den Platz des Absoluten im Pantheismus ausfüllt. Daher kommt hier das nach der andern Seite gekehrte Problem zur Sprache: was in Wahrheit jenes Urbeharrliche (ein an sich abstract-ontologischer Begriff) sei, und wie es sich zu Gottes realer, wie idealer Unendlichkeit verhalte?

Hiermit scheinen wir jedoch völlig an der Gränze der bisherigen Philosophie zu stehen; denn diejenigen Systeme, welche dem Principe der Monadologie huldigen, haben nicht einmal diese Frage gestellt, und auch in der Leibnitzischen Philosophie ist dies die Lücke, über welche der große Philosoph durch den bekannten symbolischen Ausdruck von den Fulgurationen Gottes hinauszugelangen suchte, während er aus leicht zu erachtenden Gründen wohl sich enthalten mochte, sein gewiß auch hier viel weiter reichendes tieferes Denken mitzutheilen. Dennoch liegt es zugleich in dem naturgemäßen Gange der Wissenschaft, daß in der Metaphysik der regressive, vom Gegebenen analytisch aufsteigende Weg und der von der Idee des Absoluten abwärtsschreitende sich bis zum Punkte ihres gesonderten Abschlusses unabhängig von einander und ohne wechselseitige Beziehung entwickeln mußten: ihre letzten und reifsten historischen Gegensätze auf dem Gebiete der Metaphysik sind Hegel und Herbart. Indem jedoch von hier aus unsere Metaphysik die Nothwendigkeit einer Vermittelung beider Principien nachgewiesen hat, tritt jene Frage zuerst hervor, und nöthigt den letzten Aufschluß für dies ontologische Problem in der speculativen Theologie zu suchen.

90.

Hier ist endlich daher noch an das Resultat der Ontologie zu erinnern: die qualitative Bestimmtheit der Urpositionen und Monaden ist nur in geschlossener Wechselbeziehung derselben zu denken; sie machen in sich selbst ein vollendetes System, Universum: die Schöpfung ist geschlossen; nichts Neues vermag in ihre Gliederung zu treten; Nichts kann aber auch daraus entweichen. In diesem Betrachte ist die Vorstellung einer gränzenlos unbestimmten („schlechten") Unendlichkeit des Universums, als widersprechend, abgewiesen.

Aber es wird dadurch nicht zu einem endlichen, was eben so widersprechend wäre, indem innerhalb jener Geschlossenheit seine Dauer und der Wechsel jener Beziehungen unter den Monaden, woraus das Werden entsteht, unbegränzte sind. Dieser Begriff muß daher bei der Frage nach dem Verhältniß der Schöpfung zum Begriffe der Zeit wiederkehren und schließlich erledigt werden.

Die Urpositionen und Monaden bilden daher das wahrhaft Reale, Substantielle der Welt, die übersinnliche Wurzel aller sinnenfälligen Dinge, indem sie zugleich die darin gegenwärtige, nicht jenseitige Ursache alles sinnlichen Erscheinens sind. Es versteht sich daher, daß, wenn wir metaphysisch von dem Universum reden, wir nur jene meinen können, aber jene nur in ihrer Einheit.

91.

Nun hat ferner jedoch die ontologische Dialektik erwiesen, daß diese Einheit weder in ein Einzelnes innerhalb der Reihe jener urbeharrlichen Wesen, noch (abstract, aber unverständlich) in ihre Gesammtheit, als einen Collectivbegriff derselben, fallen könne, sondern in die ebenso von ihnen unterschiedene, wie in ihnen gegenwärtige Ursubstanz des Absoluten. Dies ist ihr Band, ihre lebendig erhaltende Einheit. Aber zugleich hat sich gezeigt, daß es diese Einheit nur zu sein vermöge durch die ideelle That des Durchdenkens (bewußt einenden Durchdringens) jenes Monadenuniversums, und so fällt dies mit demjenigen zusammen, was wir vorher den Gedankenkosmos, das Welturbild in Gott nannten.

Vorerst sind wir daher in der Frage: wo die unendliche Realwirklichkeit Gottes zu finden sei (§. 88.)? um einen Schritt weiter gelangt: Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objectives Leben (die „reale

Seite*) darin, ihre Unendlichkeit zu sein und ihre Einheit zumal, die *wirkende* Ursache aller urbeharrlichen Wesen, aber darin auch ihre *einende* Macht, — was er bewiesener Maaßen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die *reale* Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärung findet.

92.

Aber noch ein anderer Hauptbegriff der Ontologie ist hier wieder aufzunehmen: die Urpositionen und Monaden stimmen nicht nur in die *allgemeine* Einheit zusammen, welche der unmittelbaren Erscheinung eines allgegenwärtig harmonischen Universums zu Grunde liegt, sondern — ein Begriff der nicht minder im *Gegebenen* des Universums enthalten ist — innerhalb der Raumunterschiede und der Zeitabwicklung verwirklicht sich eine Reihe und Stufenfolge von *Weltzwecken*. Beide, die Weltzwecklehre und der Begriff von Raum und Zeit in ihrem eigenthümlichen Verhältnisse zu einander werden uns auch in Bezug auf *jene* Frage (§. 91.) den nächsten Schritt weiter führen.

Das Universum nämlich läßt dasjenige durch räumliche und zeitliche Gegensätze (realiter) auseinander fallen, was dennoch seinem (ideal gesetzten) *Zwecke* nach nur *für* und in einander ist, wo daher, was *dem Wesen nach Eins wäre*, dennoch, als ein Sichsuchendes, in Trennung (das Lebendige, wie das Bewußte, in Bedürfniß und Sehnsucht) aus einander gehalten wird. *Räumlich* erzeugt dies in den allgemeinen kosmischen Verhältnissen die Gravitation der Weltkörper, in allem Lebendigen sodann den Trieb und das Bewegliche ihres Daseins, indem was wesentlich zu ihnen gehört (ihr Bedürfniß ist), dennoch ihnen äußerlich, in zufällig räumlichen Verhältnissen zu ihnen sich befindet. *Zeit*-

lich ist es das Loos alles so nun Verendlichten, die Dehnung und das Trennende solcher Verzeitlichung zu ertragen, daß auch hier, was dem Wesen nach nur Eins ist und nur zusammen die Vollendung und den Genuß des Daseins bieten würde, in ein zeitlich allmähliges Hintereinanderhervortreten zerstreut, niemals die volle gesammelte Kraft des Wesens in Eins vollendet erscheinen lassen kann. Alle Unvollkommenheit und Beraubung des Daseins, wie aller Schmerz des Lebendigen, alle Sehnsucht und Entbehrung des Geistes, ist in jenen einfachen Begriff zusammen zu fassen, daß das für einander Urbestimmte, ideal oder ewig in einander Seiende real oder zeitlich nicht sich berührt.

93.

Hier hat sich nun ontologisch schon gezeigt: diese Daseinsform kann nicht die ursprüngliche sein; denn wie in ihr Alles nur momentweise, zeitlich und räumlich getrennt, hervortritt, müssen diese Momente dennoch ursprünglich schon verknüpft und bezogen sein, um auch nur in jener Trennung so sich beziehen zu können. Eine (irgendwie noch näher zu denkende) ideelle Vorexistenz wird daher hier nothwendig vorausgesesetzt, in welcher die Sonderung und der Unterschied der Momente, welcher von aller Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit des Daseins unabtrennlich ist, dennoch nicht in jene entgegensetzende Trennung ausschlage, die das Zusammengehörende nur getheilt, in Spannung und Suchen gegen einander, zur Wirklichkeit bringt. Das Universum demnach, so wie es als ein Raumzeitliches gegeben ist, entbehrt durchaus des Charakters ursprünglichen Daseins; es ist vielmehr ein solches, das, wie es ist, doch auch als anders sein könnend, die Möglichkeit anderer Vermittlungen und Verknüpfungen verrathend, sich kund gibt. Seine Beschaffenheit zeigt es als ein vermitteltes Dasein, in dem ein

höheres (Schöpfungs-) Princip die Mittel und Zwecke auf einander beziehend, aber zugleich sie aus einander haltend, sie absichtsvoll verknüpft und hervorbringt. „Zweck" und Zweckverknüpfung ist daher einestheils, wie bereits gezeigt worden, nie ursprüngliches, immer beabsichtigtes, ideell oder reell hervorgebrachtes Sein, und so auch die zweckerfüllte Welt; — anderntheils wäre sie selbst und wären alle getrennten Zwecke in ihr nicht möglich, ohne gehalten zu sein von einer realen und wirksamen Einheit, in der jene wirklich als geeinte sind, nicht bloß idealer Weise auf einander bezogen oder gedacht werden. Dies wäre in beiderlei Hinsicht die tiefste, nicht bloß abstracte, sondern reale (erfahrungsmäßig bewährte) Bedeutung der contingentia mundi.

Demzufolge zeigen sich in der Unmittelbarkeit des Universums zwei Principe, die dennoch nicht von einander getrennt werden können, weder im Denken noch im Sein, indem beide in unauflöslicher Verkettung zusammenerscheinen. Das Eine — bleibe noch unentschieden, ob es ein eigenes, selbstständiges Princip genannt werden könne, — zeigt sich wenigstens in seinem Effecte als auseinanderhaltende, das Wesen der Dinge verendlichende Macht, als Raum- und Zeitschranke. Und dennoch ist durch diese Daseinsform der Verendlichung und Bedürftigkeit, — weil Sonderung, — nur die Verwirklichung von Zwecken hindurchverbreitet, ein Strom des Segens ausgegossen, der auch das Einzelste und Geringste in eine ergänzende Ordnung aufnimmt und seine Isolirung durch ein ihm Zubereitetes zu lösen sucht, überhaupt es bewirkt, daß, wie der Dichter mit seherischem Blicke es aussprach:

Was in der Zeiten Lauf jetzt mißklingt,
Tönet in ewigen Harmonieen; —

nur mit dem Sinne, daß jenes Mißklingen und diese ewige Harmonie nicht selbst in ein Vor und Nach auseinanderzu-

halten sind, sondern daß das ewig Harmonische schon gegenwärtig sein, ursprüngliche Wirklichkeit haben müsse, damit auch nur das irdisch oder empirisch Mißklingende sich in Harmonie, in seinen Zweck auflösen könne. Aber hierdurch wird eben von Neuem die Frage angeregt, ob jene trennenden Schranken der Zeiträumlichkeit, deren unmittelbare Wirkung das Gegebene nirgends verläugnen kann, ein innerlich Nothwendiges oder Ursprüngliches sind, ob in ihnen, was wir vorläufig wenigstens nicht ausdrücklich ausgeschlossen, in der That ein selbstständiges Princip erkannt werden dürfe, oder nicht? Man sieht, daß hier das bisherige Problem über das Verhältniß der endlichen Welt zur ewigen oder zu Gottes Wesen, nur auf einen neuen Ausdruck gebracht, wiedererscheint, welches allein gelöst werden kann durch eine tiefere metaphysische Erwägung der Begriffe von Raum und Zeit.

94.

Beide haben sich metaphysisch ergeben als die Specificationsformen schlechthin alles Wirklichen (Ontolog. §. 155. 56. S. 254.); und die nächste Folgerung daraus, welche wir uns nicht verbargen, daß beide damit ebenso sehr für Gottes Wirklichkeit absolute Geltung haben müssen, wie für die des Endlichen, blieb in ihrer summarischen Wichtigkeit, indem hiermit jede einseitige Transscendenz Gottes principiell zurückgewiesen blieb, aber die weitern Folgerungen daraus für die Begriffe von Raum und Zeit selber unenthüllt lassend. Zu diesen überzugehen ist jetzt unser Geschäft.

Wenn wir nämlich den Begriff des Raumes und der Zeit (Dauer), wie wir müssen, als die absolute Wirklichkeitsform an sich festhalten: so liegt keineswegs darin schon zugleich der Begriff jener trennenden Raum- und Zeitschranke, wodurch allein die endlichen Dinge, wie ihre unmittelbare Erscheinung es zeigt, zur eigentlichen Verendlichung

in Raum und Zeit, das Einzelne zur gegenseitigen Ausschließung, zur Sprödigkeit und Undurchdringlichkeit gegen Andere gebracht wurde. Diese Schranken sind, wiewohl real (kein bloßer Schein), doch dasjenige, was, der metaphysischen Idee nach wie in unserm Urtheile über den Werth dieser Daseinsform, gerade nicht sein sollte. Denn in diesem Auseinandergehaltensein dessen, was zusammentreffend die Blüthe und Vollendung, daher auch die Ewigkeit des ganzen Daseins geben würde, liegt für das Lebendige die Ursache aller Bedürftigkeit und alles Uebels, wie der Grund aller Entbehrung unserer bewußten Zustände, alles geistigen Wehs. Jedes, auch das Einzelste, hat sein Ergänzendes außer sich in einem Andern, welches beide zu einem Ganzen, (relativ) Vollendeten machen würde, worin zugleich der metaphysische Erkenntnißgrund aller Instincte des Lebendigen und Geistigen zu suchen ist. Aber dieser Instinct schlägt in das Gefühl des Mangels, in Entbehrung aus, indem, um der Verschlossenheit der andern Weltwesen willen, das einzig rechte Complement nur unsicher gesucht, selten mit der festen Entschiedenheit des Genügens gefunden wird. Und im Dasein des Menschen endlich ist der analoge Grundmangel desselben, daß sich, nach dem treffenden Worte eines andern Dichters: „seine Begriffe nicht mit den Dingen verbinden können, das Gewünschte zu spät kommt und alles Erreichte auf sein Herz nicht die Wirkung thut, welche die Begierde aus der Ferne ihn ahnen ließ"; — offenbar nur darum, weil diese Begierde blind und ungewiß dem undurchdringlichen Gegenstande ihres Suchens gegenübersteht, weil die Aeußerlichkeit der Weltwesen zu einander in Getrenntheit und Verschlossenheit gegen einander ausgeschlagen ist, während wir dennoch, indem wir solchen Zustand der Gebundenheit innerlichst als Unglück empfinden, deshalb wesentlich (unserer eigentlichen Natur nach) darüber hinaus zu sein Zeug-

niß ablegen. Dennoch kann diese Hemmung jener wirksamen Beziehung der Weltwesen auf einander nicht in ihrer Raumzeitlichkeit ihren Grund haben, wie man seicht genug gewöhnlich es vorstellt; denn an sich haben Zeit und Raum, als lediglich Wirklichkeitsformen alles Realen, gar kein eigenes Princip und keine Macht: — dies Negative (Nichtseinsollende, μὴ ὄν), welches dennoch ebenso unabläugbar und allaufdringlich ist, wie das Factum der Welt, wiewohl es, nachgewiesener Maaßen, im bloßen Begriffe der Endlichkeit oder Bedingtheit nicht mitenthalten ist, muß daher irgend einen andern, aus dem Zusammenhange der bisher klar gewordenen Principien freilich noch nicht zugänglichen, Grund haben. Dennoch sind wir berechtigt, jenen Begriff vorerst zu fixiren: wir müssen diese Daseinsform, nach der tiefen Bezeichnung Franz Baders, der dies Philosophem zuerst wieder in neuerer Zeit zur Anerkenntniß gebracht hat, die der falschen Endlichkeit nennen.

95.

Indem nun diese Daseinsform nicht einmal für das Geschaffene sich als nothwendig erhärten läßt, so ist dem Absoluten vollends die unendliche Verendlichung in dies unmittelbare Dasein gänzlich abzusprechen, und wir erkennen nur von Neuem, wie obenhin und jeder tiefern Begründung entbehrend auch in dieser Rücksicht der Pantheismus den Begriff der Wirklichkeit, vollends der absoluten Wirklichkeit gefaßt hat, wenn er keine andere, denn nur diese, widerspruchsvolle, für Gott auszufinden weiß. Und dies ist auch der Grund gewesen, der die meisten Denker abgehalten hat — freilich nicht mit dem umfassenden Bewußtsein aller nach beiden Seiten darin enthaltenen Consequenzen, — die Zeitform in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise auf die Wirklichkeit Gottes überzutragen, was nun eben nur, wie

sich hier ergibt, die schlechte, an sich selbst unwahre Zeitform treffen würde, welche in dehnender Weile die zu einander gehörenden Momente auseinanderhält, welche eben darum nicht die vollgenügende Dauer zu gewähren vermag. So kommen wir auch hier auf den Gegensatz zurück, den wir früher zwischen Dauer (wahrer Zeit) und Zeitlichkeit (verzehrendem Wechsel) annehmen mußten: für Gott, aber auch für die eigentliche Creatürlichkeit, für den Kern und Grund des in jener gemeinen Zeitlichkeit Erscheinenden, kann nur diese (göttliche oder gottbestätigte) Dauer Geltung haben, den schlecht endlichen Dingen allein — wir lernen diesen Begriff noch näher kennen, — aber Zeitlichkeit beigelegt werden. Und so ergibt sich vorläufig, — nach Analogie von Hegels „guter" und „schlechter Unendlichkeit", und ebenso durch die Nothwendigkeit des Begriffs erwiesen, wie diese, — die Unterscheidung einer guten und schlechten Raumzeitlichkeit. Die letztere ist empirisch bekannt und gegeben; jene enthält (und fordert daher) ihr Begriff: jener, der wahre Begriff des Raumes, die Unterschiedenheit der expandirenden Substanzen, ohne ihre Undurchdringlichkeit und Verfinsterung gegen einander, fordernd; diese, der wahre Begriff der Zeit, die nicht sich selbst nur verneinende, jeden Augenblick durch seine Vergänglichkeit nicht bloß Lügen strafende, sondern beharrende, gegenwartsvolle Dauer setzend, während jene falsche Zeit Widerspruch gegen sich selbst, dauernde Nichtdauer ist.

96.

Diesen Gegensatz oder Widerspruch des factischen Seins und doch also nicht Seinsollens, können wir jedoch hier nur anerkennen, ihn nur stehen lassen, als ein noch ungelöstes Problem. Es wäre ebenso übereilt, ihn bloß zu verwerfen oder gar nicht zu beachten, wie es gewöhnlich mit

ihm geschehen, als unzeitig seine Lösung an einer Stelle erzwingen zu wollen, wo sie im umfassenden Zusammenhange des Ganzen sich noch nicht von selbst ergeben will, wo ihre Lösung daher immer nur ein künstlicher Versuch, eine vorgreifliche Hypothese bleiben müßte, die einer künftig zu findenden natürlichern Erklärungsweise und deren Berichtigung immer ausgesetzt bliebe.

Dennoch tritt die Verwandtschaft dieses Problems mit einem andern, welches Schelling bereits (in seiner Abhandlung über die Freiheit) auf das Bestimmteste ausgesprochen, viel zu klar hervor, um nicht zu einem vergleichenden Blicke auf beide zu veranlassen. Die unmittelbare Daseinsform des Wirklichen und somit dies Wirkliche selbst zeigten sich nicht entsprechend dem Begriffe, der „Idee". Ebenso ist — es bleibt dasselbe Problem, nur von einer besondern Seite betrachtet, — die Annahme einer Schöpfung, deren absoluter Anfang bis in ihre Principien hinein Unvollkommenheit, Chaos wäre, das sich erst allmählich zur Ordnung gesteigert hätte, schon begriffsmäßig ein Widerspruch, wie anderswo einleuchtend gemacht worden ist. Dennoch überzeugt uns empirisch die gesammte Naturentwicklung von einem solchen, aus chaotischen Anfängen und aus ungeordneter Mischung stufenweise zur Ordnung und gesetzmäßigen Schönheit geläuterten Fortschreiten der gegenwärtigen Schöpfung. Was an sich also das Wahre (der Idee Entsprechende), Erste und Vollkommenste ist, zeigt sich factisch entweder unmittelbar gar nicht, oder nur als das Späteste, vielfach Vermittelte, von seinen Vorstufen Abhängige. Soll die Schärfe und Unbefangenheit des Begriffs bewahrt bleiben, so dürfen wir jenen Widerspruch und das in ihm liegende Problem weder verwischen, noch es uns durch die bisher gehörte Aushülfe Hegels (und auch der frühern Schelling'schen Philosophie) beseitigen lassen: daß eben das Wesen und Leben der ab-

soluten Idee darin bestehe, ihrer selbst sich zu „entäußern", und so erst allmählich aus dem Negativen ihrer selbst zu sich, als der an und für seienden Vollendung zurückzukehren. Dies heißt jedoch nur, wie früher gezeigt, ein Factum, und zwar ein mit dem Widerspruche behaftetes Factum, in das Absolute erheben, und ist so einer Verfälschung der Idee desselben gleichzuachten, indem doch nur, statt der Lösung des Problems, das in ihm liegende Widersprechende und Problematische selbst für diese Lösung ausgegeben wird. Vielmehr drängt sich bei der Erwägung dieser universalen Weltthatsache, welche jedem directen Fortschreiten von der Idee in diese Wirklichkeit sich widersetzt, und so nun auch die schlecht verhehlte Lücke erzeugt hat, die das Hegel'sche System in dem vermeintlichen Uebergange der Idee zur eigenen Unmittelbarkeit übrig läßt, — die Folgerung drängt sich dabei auf, welcher sich auch Schelling nicht entziehen konnte bei seinem tiefeindringenden und doch mit kühner Freiheit combinirenden Sinne für das Wirkliche, daß in jener Wirklichkeit, wie sie dort der vermeintlich ursprüngliche Ausdruck der Idee sein soll, im Gegentheil nur ein höchst Vermitteltes, Secundäres, aus noch unbekannten Ursachen seinem Ursprunge Entfremdetes, gefunden werden könne. Man kann sich des Urtheils nicht erwehren, sagt Schelling (a. a. O.), daß in der Schöpfung, wie sie vor uns liegt, ein Zerrüttetes wieder in Ordnung gebracht scheine: es blickt in ihr eine Störung und Lebenshemmung hindurch, in welche sich der herstellende Wille eines schöpferischen Geistes von Neuem ergossen zu haben scheint. Nur unter dieser Voraussetzung — müssen auch wir bestätigend hinzusetzen, wiewohl die eigentliche Problemlösung darin vorerst noch nicht gegeben sein kann, zu welcher an dieser Stelle ohnehin noch die Bedingungen fehlen, — läßt sich überhaupt ohne den offenbarsten Widerspruch die Möglichkeit denken, daß in

der Weltentwicklung, wie wir sie unmittelbar gegeben erblicken, das Höchste, ihr eigentlicher Zweck, doch nur annähernd und nach langen Vorbereitungen, zugleich, wie es scheint, nicht ohne einen Widerstand überwinden zu müssen, erreicht wird: das Problem, wie das Chaotische der (erscheinende) Anfang der Dinge sei, ist damit, wenn nicht gelöst, doch in einen größern Zusammenhang der Betrachtung erhoben. Ebenso hat von jeher eine weniger mit bloßen (und zudem durchaus unzulänglichen) Abstractionen verkehrende, der Erfahrung zugewandtere und darum tiefere Philosophie, welche zugleich daher Gott diese natürliche Realität, die in Raum und Zeit wirkenden Bewegkräfte nicht ab-, sondern zusprach, diesen Gegensatz eines hemmenden und befreienden Principes in der Schöpfung bis in die Unmittelbarkeit der universalsten Naturerscheinungen herabverfolgt: im Lichte, dem allgemein Immateriellen und doch dynamisch Mächtigsten der Natur, hat sie das befreiende, lösende Princip, in der Schwere das bindende, verschließende, die unmittelbare Wirkung hemmende, selbst empirisch unmöglich verkennen können. Aber es ist selbst der empirischen Forschung mehr als einmal nahe gelegt worden, diese Undurchdringlichkeit und Verschlossenheit der Körper gegen einander, welche auch zu ihrer chemischen Wirkung erst der Auflösung bedürfen, nicht für ihre wahre oder absolute Daseinsform, sondern in ihnen nur das Product einer Hemmung (und darum Verdunkelung) ursprünglich einander penetrabler Grundkräfte zu sehen. Man hat daher vielleicht nicht ganz nur symbolisch, wenn dieser Sinn eines verborgenen Zusammenhanges der stets in einander dringenden, gegenseitig sich suchenden Weltwesen damit bezeichnet werden soll, von einer ursprünglichen „Lichtnatur" (Idealität) derselben gesprochen.

97.

Ebenso ist in einer andern Beziehung oben von uns nachgewiesen worden, daß auch der Geist des Menschen nach seiner empirischen Selbstgegebenheit nicht als die wahre, ursprüngliche Verwirklichung der Idee dieses Geistes angesprochen werden könne, sondern als das schlechthin ihr Unangemessene: es bedürfe vielmehr auch hier der „Erklärung" — d. h. es bleibe als Problem zurück, — wie jene halbe, in ihrer eigentlichen Wirkung und Macht gleichsam gelähmte Geistigkeit, wie die des Menschen factisch sich zeigt, zur Existenz gekommen sein könne; um so mehr, da jene absolut raum- und zeitdurchdringende Macht im Erkennen und Wirken, welche eben als die eigentliche des Geistes dort nachgewiesen worden ist, wirklich, wenn auch nur vorübergehend, unser gegebenes Geistesdasein berührt. In den Zuständen des Hellsehens, des zweiten Gesichts, das die Raum- und Zeitentfernungen aufhebt oder in sich anticipirt, ebenso in den raumvernichtenden Erscheinungen eines (magischen) Fernwirkens, deren sporadische Thatsächlichkeit kaum zu bestreiten sein würde, erreichen wir den eigentlichen Begriff des Geistes, wir überwinden darin Zeit und Raum und durchdringen die sonst uns dunkle Objectivität; dennoch können diese Zustände nur als krankhafte, vorübergehende, unserm unmittelbaren Geistesdasein selber unangemessene gefaßt werden, während wir uns gewohnter Weise umgekehrt in entschiedener Unangemessenheit gegen unsern Begriff verhalten: wir scheitern am Raume und an der Zeit, am Objectiven, als an uns unüberwindlichen, undurchsichtigen Schranken, gleich als wenn wir keine Geister wären! Damit erscheint der Begriff des Geistes ebenso in uns realisirt und gegenwärtig, als dennoch auch nicht: er ist wie gebunden, latent; aber er scheint wiederherstellbar in jedem Augenblicke.

98.

Die Wichtigkeit all jener Betrachtungen für die vollständige metaphysische Auffassung des Weltproblems leuchtet ein. Wir werden hiernach dem empirisch Wirklichen die wahre Realität, das Durchgebrochensein zur vollen Existenz, geradezu absprechen müssen, und zwar im gerade umgekehrten Sinne, als etwa auch der Pantheismus auf einer Negativität des Endlichen glaubt bestehen zu müssen. Ihm ist in diesem Endlichen nur das Unendliche, Absolute, wirklich; er überschätzt diese Daseinsform dergestalt, um sie der des Absoluten gleichzustellen. Wir umgekehrt erweisen aus der Idee der Wirklichkeit, wie jene sogar zu gering sei, um auch nur das wahrhaft Endliche in ganzer, ungetheilter Kraft darzustellen. — Aber dies wahrhaft Endliche oder Geschöpfliche, auch wie wir es nur in jenem Probleme fassen, wird dadurch nicht blos zu einer jenseitigen Gedankenwelt, welche sein sollte, ohne doch je sein zu können, oder der etwa eine ebenso leere Zukünftigkeit (in der Vorstellung einer dereinstigen „bessern" Welt) beizulegen wäre, sondern sie ist, wenn wir uns des bisherigen Resultats erinnern wollen, das allein Wirkliche und Wesenhafte, der wirksame, in der unmittelbaren Welt der Erscheinung gegenwärtige, dennoch (aus hier noch unbekannter Ursache) nicht voll hervorbrechende Grund derselben. Nur indem dieser besteht und dauert, vermag auch der Wechsel jenes Scheins, an ihm befestigt, doch in negativer Weise der Dauer (§. 95.), gleichfalls zu bestehen.

99.

Kaum bedarf es nämlich wohl der Erinnerung, daß mit jenem Begriffe eines wahrhaft Endlichen, in dem wahren Raume und der wahren Dauer Gegründeten, der sich uns

hier außerdem noch von so vielen besondern Seiten und Beziehungen dargeboten hat, nur wieder zurück gelenkt werde zu dem allgemein metaphysischen Resultate unserer Monadenlehre. Aber auch hier ist von entscheidender Wichtigkeit, es auszusprechen, daß jener Begriff einer jenseitigen und doch im Unmittelbaren gegenwärtigen Welt, welchen wir hier gefunden, keineswegs nur ein vereinzelter, von unserm besondern Standpunkte aus gültiger sei: er hängt vielmehr mit dem Principe jeder monadologischen Philosophie auf das Innigste zusammen, und kaum wird sich ein System von solchem Charakter (auch das Herbart'sche nicht) jener Consequenz entziehen können, welche ihm zugleich für die Metaphysik ganz neue Fragen und Untersuchungen eröffnen muß. Wenn jene Philosophie nämlich behauptet, daß jedem Eigenthümlichen der Erscheinung ein Urbeharrliches von entsprechender Eigenthümlichkeit zu Grunde liegen müsse: so ist davon auch die zweite Folgerung nicht zu trennen, daß jede dieser eigentlichen Urpositionen nur mit, und so zugleich in allen andern, also bei aller Schiedlichkeit — oder genauer vielmehr, um dieser Schiedlichkeit willen — nur in einem Zugleich und Ineinander mit den übrigen (d. h. im Verhältnisse der wahren Zeit und des wahren Raumes) bestehen, — unbezogen und im bloßen Unterschiede von den andern aber gar nicht sein könne; denn in der wahren Welt ist Alles nur Zusammenhang und in einander wirkende Gegenwart. So dürfen wir nicht blos als unseres, sondern als Gesammtergebniß aller monadologischen Philosophie aussprechen: Gäbe es nicht ein Universum, wo jene Grundwesen der erscheinenden Welt, trotz ihrer Unterschiedenheit und ihres Gegensatzes, dennoch einander durchdringlich, in widerstandlos lebendigem Zusammenwirken wären, geschieden und doch zugleich in einander (in der wahren Dauer), außer sich und doch bezogen auf einander (im wahren Raume), — wie wir ja

auch schon empirisch zuzugeben genöthigt sind, daß in allem zeitlich Gegenwärtigen sein Zukünftiges schon vorauswirkt, also doch schon wirklich sein muß in irgend einem (empirisch freilich nicht nachweisbaren Sinne), daß ebenso jeder Einzeltheil des körperlichen Universums durch alle andere außer ihm mitbestimmt wird, welche demnach ebenso von ihm geschieden, wie (verborgener Weise) in ihm gegenwärtig sind; — gäbe es daher keine solche wahre Raumzeitlichkeit in der falschen, kein jene Trennungen ebenso bewahrendes, wie zugleich doch sie aufhebendes (durchdringendes) Universum: so könnte auch in dem erscheinenden Universum kein zeitlicher Zusammenhang und ein inneres Band zwischen dem Vorher und Nachher, wie keine Uebereinstimmung des räumlich Geschiedenen gefunden werden. Aber auch die zweite Folgerung scheint uns ebenso entscheidend, wie allgemeingültig: daß nämlich nach dem wahren Wesen und der Bestimmung unsers Geistes jenes Universum, nicht das sinnlich uns gegenwärtige, der eigentliche Augpunkt und die Stätte unseres Bewußtseins sei: durch das Denken, durch den Begriff, werden wir unabläßig auf jenes zurückgetrieben über die sinnliche, von ihm für unwahr erklärte, Unmittelbarkeit hinaus. Aber noch eindringlicher wird uns dies nahe gerückt durch die schon erwähnte Thatsache ekstatischer Zustände unseres Geistes, wo jener innere, dem natürlichen Bewußtsein verborgene Weltzusammenhang, den unser Denken doch stets dem sinnenfälligen Universum zu Grunde zu legen genöthigt ist, ihm nun auch in empirischer Eindringlichkeit sich aufschließt, indem wir, auf Augenblicke und nach einzelnen Seiten wenigstens, die verborgene Einheit der Dinge erblicken, ohne deren unabläßig erhaltende Wirksamkeit auch das sinnliche Universum in keinem Zeitmoment und in keinem Raumtheile als Eins bestehen könnte.

Diese Thatsache eines dem menschlichen Bewußtsein nicht

völlig versagten magischen Einblicks in den Einheitsstand der Dinge, führt indeß noch einen Schritt höher und bereitet eine noch tiefere Anerkenntniß: jene Centralität aller Dinge, indem sie vorübergehend und theilweise auch in unser Wissen gelangt, muß daher schon ursprünglich (wie auch allgemein metaphysisch der weitere Fortgang zeigen wird) eine gewußte sein.

Wenn sich nämlich die ferne Zukunft im ekstatischen Blicke des Sehers spiegelt, so muß sie in irgend einem Bewußtsein als die deutlich geschaute und deßhalb ewig gewußte existiren; aber sie kann es doch nur im Bewußtsein des Wesens, welches auch die reale Möglichkeit dieser Zukunft, den Realgrund derselben in sich schließt und allein darum sie auch bewußt zu anticipiren vermag. Es ist mithin von hieraus nicht nur auf ein absolut centralisirendes, die Zeitdinge zu ewiger Dauer in sich aufhebendes Weltwissen Gottes zu schließen, sondern, worauf es hier besonders ankommt, es existirt dies nur auf den Grund jener realen Präexistenz und ewigen Dauer, die wir auch jedem im Zeitablaufe Hervortretenden zuschreiben müssen; und nur sofern dem menschlichen Geiste überhaupt die Möglichkeit aufgeschlossen ist, an diesem centralisirenden Wissen Gottes theilzunehmen, — wovon die allgemeine Möglichkeit einzusehen es freilich der Vermittelung durch spätere Begriffe bedarf, — wird überhaupt jenes Factum eines ekstatischen Einblicks in den Weltzusammenhang nach seinem weitern oder engern Umfange, begreiflich. Durch das Factum selbst aber erhalten wir jedoch in gewissem Sinne einen empirischen Beweis für die Thatsache göttlicher Allwissenheit und ewiger Urständlichkeit der Zeitdinge in Gott, indem sich ihre Wirkung dergestalt in unserm Bewußtsein abspiegelt. (Wie schon aus dem angegebenen Begriffe sich ergibt, bezeichnen wir mit jenem Factum nicht blos die im engern Sinne sogenannte prophe-

tische Vorschau; — wiewohl schon aus dem gegenwärtigen Zusammenhange hervorgehen möchte, daß Prophetie und religiöse Begeisterung auf's Innigste zusammenhange und daß alle Zeiten religiöser Aufregung oder Erhebung auch von jenen Erscheinungen begleitet sein werden, wie auch die Geschichte durchgreifend bestätigt; — sondern ausdrücklich meinen wir auch jene sporadisch vorkommenden Steigerungen des Bewußtseins in einzelnen Individuen, die mannigfache Formen und verschiedene Grade der Tiefe und der Reinheit annehmen können, sämmtlich sich aber dadurch auszeichnen, daß ein noch Zukünftiges erschaut oder symbolisch vorgebildet wird. Daraus folgt, daß dies factisch Nochnichtseiende den realen Bedingungen seiner Möglichkeit nach dennoch schon (zeitlos) existiren, zugleich aber im schöpferischen Bewußtsein mit voller Ausdrücklichkeit vorausgeschaut sein müsse, um in der Vorschau des endlichen Geistes eine solche Ausdrücklichkeit zu vermitteln, wie sie in einer Menge sicher beglaubigter Thatsachen uns überliefert wird. Aber nur eine Thatsache dieser Art wäre, nach den Prämissen erwogen, die ihr vorauszusetzen sind, von der entscheidensten metaphysischen Bedeutung: sie gewährt den factischen Einblick in eine transscendentale Welt, in der auch das Einzelne ewige Präexistenz hat und die nicht in dumpf chaotischem Durcheinanderwogen, sondern beherrscht von dem „königlichen Geiste" des schaffend-erhaltenden Gottes den tragenden Hintergrund aller Zeiterscheinungen bildet. Sie erinnert an das gewaltige Wort, das uns überliefert ist, wie auch „die Haare auf unserm Haupte gezählt seien!" Dieser Begriff wird daher in der Lehre von der Weltschöpfung und Erhaltung seine weitere Entwicklung finden müssen. Wie jene Thatsachen aber, auf die wir uns berufen, selbst unter sich zusammenhängen und in welchem Verhältniß sie zur welthistorischen Entwicklung der Religion stehen, darüber können wir auf unsere

„Aphorismen über die Zukunft der Theologie“ in der Zeitschrift für Philosophie Bd. III. §. 15. 16. S. 218 ff. §. 58 ff. S. 269—285, verweisen).

100.

Zugleich ist jedoch diese Lehre von einem ewigen (urständlichen) Universum von sehr altem Ursprunge, und zieht sich in verschiedenen Stufen begriffsmäßiger Auffassung aus der ältesten Philosophie in die neuere hinüber, nur in den letzten Systemen fast vergessen oder in verkümmerter Gestalt, weil pantheistisch mit dem Begriffe der Welt überhaupt identificirt. Einseitig in entgegengesetzter Weise kann die frühere Auffassung genannt werden; indem nämlich jenes einende Band des ewigen Universums nur im absoluten Geiste gefunden werden kann, ist es zu einem blos ideellen Momente in diesem gemacht worden, und hat so die eigene Realität und Ausdrücklichkeit eingebüßt. Wir dürfen zum Belege blos an die Idealwelt, den Gedankenkosmos der Platoniker, erinnern, welche, nur Vorbilder der wirklichen Dinge, einer Hyle, einer realistischen Gegenseite, bedürfen, um in dieser ihr Vorbildliches realisirend niederzulegen. Dies ist jedoch ein zu schwaches Princip, um die ganze Wucht der Welt darauf zu gründen, und jede solche Ansicht von einem nur ideell wirkenden (transscendentalen) Gotte muß ungenügend bleiben, oder allmählig zum Dualistischen herabgleiten, um sich nur von Irgendwoher eines Reellen, Natürlichen versichern zu können. Gott bedarf fürwahr realerer und der Welt gegenwärtigerer Bewegkräfte, um der allwaltend Einende in ihrer Unendlichkeit zu sein, als der Platonismus und alle ihm verwandte Philosophie im Begriffe des absolut Guten, oder des Einen, oder auch des reinen Geistes ihm zugestand; und dies mußte über jene unfruchtbare Idealität dem Pantheismus gewonnenes Spiel geben, welcher die Realität und Wirksamkeit Got-

tes, deren sein Begriff nicht entbehren kann, umgekehrt in die unmittelbare Welt präcipitirte.

Wir treten mit jenem Begriffe vermittelnd zwischen die beiden Einseitigkeiten; doch nehmen wir auch in ihm nur ein altes speculatives Element wieder auf, welches in der ganzen Ueberlieferung der „mystischen" Philosophie bis auf Jacob Böhme und St. Martin herab, bei Franz Bader ohnehin, mit völliger Stärke sich ausgebildet hat. Dies war das Element, durch welches allein jene Lehre die Kraft erhielt, weit früher schon, ehe zu einer dialektischen Widerlegung des Pantheismus die Metaphysik gereift war, das pantheistische Princip zu überwinden, ohne doch in jenen Begriff einer machtlos ideellen Jenseitigkeit Gottes zurückzufallen, mit dem sich der gewöhnliche Theismus, auch des christlichen Mittelalters, begnügt hat und noch begnügt. Namentlich Jacob Böhme hat dies Princip deutlich und mit vollständigem Bewußtsein der darin liegenden Vermittelung von Immanenz und Transscendenz ausgebildet: es ist seine Lehre von der ewigen Natur oder Schöpfung in Gott, von der Urständlichkeit der Dinge in ihm; und auch darin müssen wir die Tiefe und Richtigkeit seines speculativen Blicks erkennen, daß er, ohne freilich die dialektischen Motive dieser Unterscheidung sich völlig zum Bewußtsein gebracht zu haben, den Ursprung jener Welt in dem Zusammentreten eines Gegensatzes findet, der Finsterniß oder der zusammenziehenden Härte und Herbigkeit (des Grimmes), welche die Eigenheit und scharfe Geschiedenheit (das Urindividuelle) der Creaturen setzt, mit dem durchdringenden Lichte, der aufschließenden Milde und Liebe, welche jene Schiedlichkeit durchwaltet, und dadurch eben den ganzen und Einen Gott in ihr real verwirklicht werden läßt. Jede der Gestalten dieser ewigen Natur nach Böhme hat daher eigenen Bestand und eigenes Wesen; sie ist das Wurzelhafte und eigentlich Reale in allem

Erscheinenden; allein keines derselben könnte in dieser Eigenheit bestehen, wenn nicht die Andern wären; der Grimm vermag nur in der Liebe aufgelöst und von ihr getragen zu existiren. Aber ebenso bedarf die Liebe dieses scharfen, widerstehenden Grundes in ihr selber, damit sie nicht (setzen wir hinzu) zum unwirklichen Abstractum verblasse*). Bei Oetinger und Andern wird jene ewige Wurzel alles Daseins, mit ebenso unverkennbarem Hervorziehen des Realistischen, die prima materia in Gott genannt; sonst auch als die ewige Grundzahl der Dinge, oder die urständliche Ruhe derselben in Gott bezeichnet, in welche (besonders nach St. Martin's begeisterter Darstellung) auch die Betrachtung zurückzuflüchten habe, um den erscheinenden Widerstreit der Welt, das Uebel und Böse in der „scheinbaren und falschen Zeit", schon ursprünglich gelöst und ausgetilgt zu denken. Und jene Welt meint wohl Angelus Silesius, wenn er in kühnen Sprüchen die völlige Einheit und Gleichheit Gottes und des Geschöpfs bezeugt, ja mit tiefster Zuversicht hinzusetzt, daß Gott selbst nicht mehr Gott wäre, daß „der Himmel einfiele", wenn „ich" verginge**): — Sprüche, deren Sinn in der gemein pantheistischen Bedeutung zu finden, wohl als der stärkste Beweis einer Alles zu ihrem Besten umdeutenden Kritik betrachtet werden darf.

---

*) Jacob Böhme's Leben und Lehre von Dr. W. L. Wullen. Stuttgart, Liesching. 1836. S. 49—57., und J. Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme. München, 1844. S. 17—49.

**) In „Angelus Silesius und St. Martin, als Handschrift herausgegeben von C. L. Varnhagen", Berlin 1833. vergleiche man bei Ersterm die Sinnsprüche, I. N. 276. II. N. 178. 198. 201. 255. 182. 183. und die von Strauß (Glaubenslehre II. S. 738. Note) angeführten, aber im oben erwähnten Sinne gedeuteten Stellen.

Was indeß die Begründung jener Lehre betrifft, so kann nicht unbemerkt bleiben, daß sie in der Gestalt, wie wir sie bei den Mystikern finden, kaum ihre allgemeine und rein wissenschaftliche Grundlage, ebenso wenig ihren frei begriffsmäßigen Ausdruck gefunden hat. Dies ist daher die Aufgabe unserer speculativen Theologie geworden, welche so zum ersten Male es versucht, ihr die sichere Stelle und das Bürgerrecht zu geben in dem Kreise der geltenden, speculativ theologischen Wahrheiten. Den festen Anknüpfungspunkt hat sie ihr jedoch gleichfalls im Thatsächlichen verliehen, dessen Deutung und gründliches Verständniß, wie wir erwiesen haben, ohne die Lehre von einer Realwelt in Gott gar nicht möglich ist. Nur das ist die fernere Frage, wozu noch weiter jene Lehre auszubilden uns gelingen wird.

101.

Durch diese Untersuchung sind wir dem eigentlichen Verständnisse der Frage (§. 88.) näher gerückt: worin die unendliche Wirklichkeit Gottes, die „reale, objective Seite" in ihm, zu finden sei? Im Gegebenen selbst hat sich die Nothwendigkeit gezeigt, ein Uebersinnliches und Ueberempirisches zu denken, als das allein Wirksame und wahrhaft Wirkliche in ihm, und als die in ihrem Effecte gegenwärtige Ursache, also schlechthin erkennbar durch die Unmittelbarkeit des Sinnenscheins hindurch. So entspricht dieser Satz ganz dem früher erwogenen Gesichtspunkte: daß Gottes Wesen ohne Widerspruch mit dem Weltwesen nicht identificirt werden könne, demungeachtet aber, — da in der erscheinenden Welt für sich selbst nicht Realität und Bestand sein könne, — also in ihm gegenwärtig sein müsse, daß es völlig erkennbar an ihm hindurchscheine. — Hiermit ist nun gefunden (ja in eigentlichem Sinne am Universalempirischen erwiesen) die reale, objective Seite in Gott, oder Gott,

sofern er nur als absolutes Wesen, unendliche und doch Eine Substanz, gedacht wird. Dieser Begriff, so von Unten her sicher gestellt, kann daher zur Grundlage weiterer Analyse gemacht werden.

102.

Das absolute Wesen ist Grund seiner selbst: diese Aseität ist aber, laut der Dialektik dieses Begriffes in der Ontologie, in keiner Weise als abgelaufene, todt präcipitirte zu fassen, sondern, — wie nur der Begriff des Schaffens der wahre ist, in welchem die Schöpfung zugleich als ununterbrochene, als Welterhaltung gedacht wird, — ebenso ist jenes Grundsein seiner selbst in Gott die stets lebendige That dieser Selbstbegründung, unendliches, stets aus sich selbst sich erneuerndes Leben. Gott ist (um den Begriff einer vergegenwärtigenden Anschauung näher zu bringen) in jedem Augenblicke seiner selbstgeschaffenen Wirklichkeit immer frisch und energisch neu, während im endlichen Dasein ein Anschwellen und Nachlassen, Verhüllung und Enthüllung des Lebens unabtrennlich ist von dem, seinen Grund nicht blos in sich selbst, in seinem Urbeharrlichen, sondern in andern wechselnd mitbedingenden Verhältnissen tragenden Wesen des Endlichen. Wir nennen jenes die absolute, ewige Selbsterzeugung Gottes, welche — um sogleich in die von ihr unabtrennliche ideale Seite überzugreifen, — von eben so energischem Selbstbewußtsein durchleuchtet, ihn zu dem seiner immer gleichen Vollkommenheit Genießenden (Allseeligen) macht.

Diese aus ewiger Selbsterzeugung hervorgehende Unendlichkeit in Einheit ist nun die Wirklichkeit Gottes, seine „Natur", wodurch er nicht nur Gedankenwesen in abstracter Jenseitigkeit, noch auch umgekehrt das ist, was seine Wirklichkeit oder Natur blos in der entstehend-vergehenden Weltunendlichkeit besäße, sondern bei voller und energischer

Weltimmanenz doch in seinem **Wesen** frei ist von jener unendlichen Selbstverendlichung, in welcher nach dem Pantheismus seine Ewigkeit bestehen soll. Das System der Urpositionen und Monaden, aber als ursprünglich geeinter und harmonischer, ist eben seine ewige Wirklichkeit. Auch diese bedarf daher der unablässigen Selbstvermittelung aus dem **Gegensatze** der eigenen Schiedlichkeit und Unendlichkeit in die ewig daraus sich wiederherstellende Einheit. So könnte Gottes innerstes Leben als „Proceß", „Dialektik unterschiedener Momente" bezeichnet werden, sofern ein Symbol dafür von dem Reinsten und Durchdringendsten im Endlichen, dem Denken, herzunehmen, noch am zulässigsten ist. Geeigneter ist es jedoch, an einer Vergleichung mit dem Begriffe des Endlichen zu zeigen, was diesem gemeinsam sei mit dem Absoluten, was aber ihm abgehe, wodurch es gerade zum Nichtabsoluten wird. Und so bedarf auch das Endliche dieser Selbstvermittlung, um nur Lebendiges, eigentliche Wirklichkeit zu sein. Dennoch tritt daran gerade der specifische Unterschied hervor, daß im Leben Gottes, als dem nur in sich selbst gründenden, unbedingten, jene Wechseldurchdringung der Gegensätze stets völlig gelingt: darum ist es ewiges, vollendetes; während im unmittelbar endlichen Dasein die Lebenseinheit es nie vermag, alle ihre Momente und Bedingungen zugleich und zu Einem Schlage der Verwirklichung also in sich zu versammeln, daß die Wirklichkeit ihrem Vorbilde gleich käme; wo dann das Endliche selbst ewig, unvergänglich, in die Urständlichkeit und Ruhe in Gott eingekehrt wäre. Und indem wir Gott hiermit eine überendliche Natur beizulegen genöthigt sind, ergibt sich uns dadurch von selbst auch ein höherer Begriff für die Wirklichkeit des Geschöpflichen, indem wir die Bedingungen erkennen, die es zum Endlichen im schlechten Sinne werden lassen, welche, überwunden und hinweggeräumt, auch in ihm eine Wirklichkeit zu-

lassen, durch welche es ewig, wie Gott, und in Gott, wiewohl darum abermals nicht identisch mit ihm, zu werden vermag: — worüber in der Lehre von der Weltvollendung das Bestimmtere zu sagen sein wird.

Will man jenen Begriff, welcher, als Gottes vorweltlichem Wesen angehörend, jeder Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit entrückt ist, durch Analogieen und Vergleichungen sich näher bringen, wiewohl auch das Höchste und Geistigste in uns selbst nicht entfernt dazu hinreicht, jenen göttlichen Urzustand uns zu vergegenwärtigen, dessen Idee wenigstens durch die Kette der Rückschlüsse uns zugänglich werden könnte: so wäre vielleicht das treffendste Symbol dafür im menschlichen Geiste der Begriff des schöpferischen Genius, in dessen Natur, der tiefsten Einheit von Subjectivem und Objectivem, ein unendlicher Reichthum von Gestalten ruht, aber noch nicht zur Ausdrücklichkeit und Geschiedenheit herausgestaltet. Sie sind in ihm höchst real, denn Alles, was er je hervorzubringen vermag, stammt nur aus dieser präexistirenden Fülle; demnach sind sie ursprünglich noch von der Einheit seines Wesens bewältigt: sie sind und sind auch nicht, — weil noch ungewollt und ungeschaffen; aber eben deßhalb sind sie noch auf das Innigste von der Einheit, vom harmonischen Wesen seiner Natur umfaßt. — Hier nun haben wir abermals abzuziehen, was das Endlichmachende in jener Erscheinung ist, um die reine Bestimmung für das Absolute zurückzubehalten. Der endliche Genius, sei er Künstler oder praktisch Begeisterter, bedarf eines Vorausgegebenen, eines Stoffes oder einer realen Welt, um seinem Gebilde oder seinem gewollten Ideale Objectivität zu schaffen: in Gott aber ist die Idee selber zugleich der Stoff und die Realität, aus der das Gebilde auch in die Endlichkeit hervorwächst. Und dies gerade ist es, was unsere Anschauung, Analogie und Erfahrung durchaus übersteigt, das uns schlechthin „Unbegreifliche"

(vergl. §. 77.); wir wären Götter, eigentliche Schöpfer, wenn wir in der Idee auch unmittelbar ihres Gestaltungsstoffes mächtig wären, wenn uns praktisch oder bildend Stoff und Idee nicht ebenso (und aus gleichem Grunde) auseinanderfielen, wie im Erkennen der Begriff und die anschaubare Realität des Begriffenen. — Anderntheils verhält sich das endliche Subject ursprünglich mehr passiv als selbstthätig zu seiner genialen Begabung: sie beherrscht und treibt ihn, sie geht als unwillkürliche „Eingebung" ihm auf, indem ihre Gebilde — er weiß nicht von Wannen her? — in sein Bewußtsein emporsteigen: sie ist überhaupt etwas seinem Bewußtsein, wie seiner Freiheit Vorausgehendes, ihnen Undurchdringliches und nie völlig in ihre Gewalt Gelangendes. Anders bei Gott: er ist nicht blos jene unendliche Wesens- und Machtfülle; er besitzt und durchleuchtet sie in ewigem Bewußtsein und in gefügiger Freiheit.

In der Anerkenntniß der Natürlichkeit Gottes, ohne mit derselben pantheistischen Consequenzen anheimzufallen, vielmehr darin zugleich die entscheidendste Waffe zur Widerlegung und Berichtigung des blos pantheistischen Standpunktes besitzend, ist nun unserer Meinung nach die wesentliche Grundlage der speculativen Theologie und einer darauf zu gründenden Religionsphilosophie gegeben — im Gegensatze zum Gottesbegriffe der ältern (und neuern) Scholastik, wie des späteren Deismus, der nach Schelling's treffenden Worten (Denkmal, S. 171.) „alles Natürliche von Gott hinwegnimmt", damit aber „ihn jedes Organs seiner Offenbarung beraubt." Ein naturloser Geist ist selbst nur ein unverständliches Abstractum; hierin, oder von dieser Seite, hat der Pantheismus mit Recht den Sieg über jene Denkweise davongetragen. Ohne dies reale Leben in Gott, als dem Werkzeuge seiner Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit, würden zugleich die wichtigsten und gemütherregendsten Ei-

genschaften Gottes, seine Allmacht und Allgegenwart, zu etwas völlig Undenkbarem, ja Widersinnigem herabsinken.

103.

In dieser real-objectiven Seite des göttlichen Wesens ist selbst jedoch, damit es Leben sei (§. 102.), eine Dreiheit von dialektischen Momenten zu unterscheiden:

1) Der Eine, aber noch unaufgeschlossene Urgrund, — das grundlegend Einende in Gottes Wesen, — welcher zwar in Allem, aber noch nichts Besonderes ist; die noch gegensatzlose Einheit. Wir haben ihn weder als ein für sich existirendes Moment in Gott zu betrachten — wie geschehen ist, — noch als eine bloße Abstraction ohne Realität, — wie gleichfalls geschehen, womit dann Gottes Sein aus lebendiger Selbstbegründung wieder zu dem todtfertigen Dinge an sich der alten Metaphysik herabsänke, — sondern als der in Allem (im Ungeschaffenen wie Geschaffenen) wirkende und einende Urgrund, welcher somit zwar herabreicht auch bis in die äußerste Wirklichkeit des endlichen Daseins, aber dies nur vermag, indem er in Gottes Wesen selber das Einende ist. — Hiermit ergibt sich von einer neuen Seite ebensowohl die Gleichheit, als der specifische Unterschied des göttlichen Lebens und des endlichen: auch in diesem ist ein Grundlegendes, durch das es zum Individuellen, ebenso zum Geeinten wird: im Keime ist die ganze Pflanze schon gegenwärtig, wie umgekehrt in ihrer ausgebreiteten Verwirklichung ihr Keim noch hindurchwirkt, daß sie als individuelle, geschlossene Einheit erscheinen könne. Dennoch ist im Endlichen Beides außer einander; es ist das Vorwirkliche seiner selbst, im Unterschiede von seiner (nicht immer erreichten, oder dann vorüberschwindenden) Vollwirklichkeit: so ist es Leben, aber getrenntes, gebrochenes, unvollständiges, kurz endliches. Dieselbe grundlegende Einheit findet

sich in Gott, weil er lebendiger ist; aber sie hat, als besonderer Moment (als Keim- oder Involutionszustand) in ihm gar keine Existenz; darum ist er allein absolutes, vollkommenes Leben.

Dieser Begriff des schlechthin einfachen Urgrundes, noch in völliger Indifferenz gegen allen Unterschied, ist schon sehr früh in der Speculation gefunden worden: er ist das Sein, von welchem schlechthin nicht abstrahirt werden kann, die erste oder (in aufsteigender Betrachtung) letzte Gewißheit des Denkens, welches darin gerade metaphysisches geworden. Es ist das einfach unterschiedlose Sein, von dem nichts Anderes, denn nur das Prädicat: sein ausgesagt werden kann, das für die eigenen, in ihm liegenden Gegensätze noch Indifferente, — der abstracteste und darum früheste Begriff des Absoluten, wohlbekannt von den ältesten Anfängen der Metaphysik an bis herab zu den Neuplatonikern, und durch die Gnosis selbst der christlichen Philosophie einverleibt. Unter jenen hat Plotinos besonders, durch ausdrückliches Abweisen aller Denkbestimmungen von ihm, indem überhaupt kein relativer Begriff bei ihm Geltung habe, es als das Anfangsprincip für alles Sein und Denken bezeichnet: es ist ihm das schlechthin Prädicatlose; nur das einfachste „Sein" und „Eins" läßt es sich nennen. Bei den Gnostikern ist es bildlicher der stille, noch unoffenbare Grund Gottes an sich selbst, das Stillschweigen, die Abgrundsfülle, die Finsterniß, oder auch das reine, in sich einfache und darum noch unsichtbare Licht; in der trinitarischen Auffassung Gottes reiht sich naturgemäß der Begriff des Vaters daran; bei den Scholastikern ist es der actus purissimus, die vita mera et absoluta Gottes und andere Abstractionen einfachster Begriffe: Jacob Böhme endlich nennt dies den Ungrund in Gott, den er als „eine Stille ohne Wesen, eine ewige Ruhe ohne Anfang und Ende", als den „unfaßlichen, einigen Willen sich selbst

zu fassen und zu gebären", höchst sinnvoll beschreibt, aber zugleich immerdar einschärft, dies nicht „irdisch" zu verstehen, als wenn dieser Ungrund in wahrer Succession den andern Momenten in Gott vorangehe und in irgend einem Sinne für sich bestehe *). — Wenn daher bei jener Ausdrucks- und Bestimmungsweise fast überall erinnert werden müßte, daß der Begriff jener Einfachheit undialektisch bleibt, sofern sie für ein Höchstes, an sich Bestehendes gehalten werde, von dem (wie bei den Neu-Platonikern) ein zweites und drittes Princip ausfließt und sich absondert: so ist diese undialektische Fassung bei J. Böhme auf das Deutlichste abgewiesen, und der „theogonische Proceß", mit welchem auf seine Veranlassung so viel Mißbrauch getrieben worden, hat bei ihm symbolisch annähernde Bedeutung, von deren inadäquater Vorstellungsweise er ausdrückliches Bewußtsein hatte. — Aber bei jener Bestimmungs- und Ausdrucksweise wäre fast überall zu erinnern, daß ihr Begriff undialektisch bleibt: er wird für irgend ein Höchstes, Erstes, an sich Bestehendes gehalten, von dem (wie bei den Neuplatonikern) ein zweites und drittes Princip ausfließt und sich absondert. So mußte, was im Begriffe Gottes nur Moment, unabtrennbarer Theil seines Lebens ist, durch die (schon erwähnte) Vorstellung theogonischen Processes von ihm abgetrennt erscheinen, und wurde zu einer mythologischen Hypostase. Hier ist der dialektische Uebergang wieder herzustellen. Aber auch die neuere Philosophie seit Schelling, so wie sie die Idee des Absoluten zum Mittelpunkte der Speculation machte, mußte jenen Begriff wieder aufnehmen: er ist das Absolute, als „Indifferenz", im ausdrücklichen Unterschiede gefaßt von der lebendigen, die Gegensätze schon durchdringenden Identität; später wurde er das „Sein", aber als gleich noch dem

*) Hamberger, die Lehre J. Böhme's. S. 20. 21. 18.

„Nichts": deutlich nur dialektische Anfänge, welche ein Mannigfaltiges sich vermittelnder Principien in Gott, einen lebendigen Gott voraussetzen. Aber in entgegengesetztem Bestreben wurden hier die weiteren Momente jenes Processes sogleich schon in die unmittelbare Scheinwelt verlegt: jenes Leben Gottes sollte nur das unendlich sich verendlichende sein, bis zu welcher schlechten und negativen Endlichkeit von hier aus noch ein weiter Weg ist. Da muß die Dialektik vielmehr den Unterschied hervortreten lassen.

104.

Der Urgrund, als für sich unwahrer Moment, ist vielmehr nur in dem folgenden zu denken:

2) die durch die Selbsterzeugung aus ihm gewirkte Unendlichkeit des göttlichen Seins, seine extensiv und intensiv unendliche Realität oder Machtfülle, welche der Urgrund, obwohl als besonderer Moment seit Ewigkeit in dem verwirklichten Gotte verschwunden, dennoch als ruhende Einheit in ihr (einem Alles harmonisirenden Grundtone vergleichbar) durchwaltet. Diesen zweiten Moment, das sich selbst erzeugende Leben Gottes in seiner ewigen Vollendung, hat man meistens, unfähig, das Denken hier in seiner Reinheit zu erhalten, und um des Lebens Gottes durch ein unmittelbares Zeugniß gewiß zu werden, in der Wirklichkeit der endlichen Welt gefunden, und so die Grundlage aller pantheistischen Philosophie erzeugt. In unserm gegenwärtigen Zusammenhange kann diese Ansicht nicht mehr auftreten; sie ist schon durch unsere Theorie von Zeit und Raum, durch den Unterschied von Dauer und Zeitlichkeit fundamental widerlegt, welche die Zeitlichkeit der erscheinenden Weltexistenzen von Gottes Wirklichkeit ausschließt, die ewige Dauer lebendigen Selbsterzeugens aber in ihm setzt. Auch uns freilich ist die Weltwirklichkeit bei diesem Gegenstande der Untersuchung der Ausgangs-

punkt, nicht als unmittelbarer Beleg für jenes göttliche Leben, wohl aber als die vermittelnde Grundlage eines Rückschlusses, wie es an sich selbst zu denken, indem in Gott, als dem Urgrunde der Welt, auch die Gründe zu einem solchen, in Gliederungen und Wesensstufen getheilten Universum liegen müssen.

So kann man sich jenen Begriff des immanenten Lebens in Gott nicht concret und real genug denken, da in ihm der wahrhafte Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen (§. 99.) gesucht werden muß. Wenn nämlich im erscheinenden Universum ein System von Zwecken, die Einheit eines Grundgedankens, bis in die consequenteste Gliederung des Einzelsten herab sich verwirklicht zeigt (welche Ideenhaftigkeit des erscheinenden Universums freilich erst in der ideellen Seite Gottes, in seinem Denken (§. 111.), ihre volle Begreiflichkeit erhalten kann): so müssen diese Gedanken, die wir solchergestalt in zeitlich-räumlicher Geschiedenheit vor uns haben, offenbar zugleich eine substantielle Wirklichkeit in Gott besitzen, oder im realen Wesen Gottes gründen, und in der Sinnenwelt nur abgeleitete, secundäre Wirklichkeit erhalten. Die zeitlich werdende Schöpfung ist daher (nach dem gewöhnlichen, auch platonischen Idealismus, der eben deßhalb, den Dualismus nicht überwindend, ein Reelles, eine Materiatur anderswoher voraussetzen muß) — keineswegs bloß die Realisirung der nur ideellen göttlichen Vorbilder, sondern ausdrücklicher vielmehr, da Ideales und Reales, Idee und Stoff in Gott nicht als nur abstract identisch, sondern in ihrem Unterschiede wahrhaft vereint zu denken sind (§. 102.), — ist sie die Folge der Realität, welche jene Ideen im göttlichen Wesen schon ursprünglich besitzen. Auch jener Idealismus gründet sich daher nicht minder nur auf eine Einseitigkeit, wie sie in anderer Weise an der pantheistischen Auffassung des Absoluten im Begriffe einer bewußtlos ver-

nünftigen Naturkraft erkannt wurde: jener, wie diese, schließt die volle Begreiflichkeit einer Weltschöpfung, wie sie gegeben ist, aus, und läßt das Denken unbefriedigt. Uebrigens zeigt sich in diesem Idealismus nur dieselbe abstracte Fassung, welcher wir im Vorhergehenden im Begriffe eines absoluten, aber naturlosen Geistes begegneten: Ideen, bloße Vorbilder im *Denken* Gottes, wären ebenso unfähig schöpferisch sich zu propagiren, wie ein reiner Geist Gottes unfähig wäre, Schöpfer einer *solchen, in Stufen gegliederten Welt* zu sein. Wir haben also, abermals auf die Garantie dieser Welt, und als *deren* Grund (§. 103.), in Gott ein Realuniversum von entsprechenden Grundkräften und Potenzen zu denken. Sie haben Schiedlichkeit und Individualität, gleich realen, in der reichen Natur eines Wesens neben einander vorhandenen Vermögen; aber vor der Schöpfung, oder ohne Beziehung auf solche gedacht, treten sie nicht als gesonderte aus ihm hervor: gewinnen für sich keine Existenz, sondern sind durchdrungen und gebunden von der ewigen Einheit Gottes. Und nur der Gott, welcher ein System von abgestuften Grundkräften, niedere und höhere Potenzen in sich trägt, aber von seiner Einheit gehalten, kann Schöpfer *dieses* Universums sein: wobei sich vorläufig als allgemeinste Folgerung ergibt, daß das eigentlich Weltschöpferische nur in der Auflösung jenes einenden, temperirenden Bandes, welches die Selbsterzeugung Gottes ewig erneuert, gefunden werden kann, um das in gesonderte Existenz zu setzen, was in Gott Eines ist: der Fortschritt vom *Unterschiede* der Potenzen zur eigentlichen Geschiedenheit und *Sonderung* gegen einander. Wiederum aber: wie Gott die in ihm ungesonderten Potenzen aus einander treten läßt, und sie so zu einem *Andern* in ihm werden; sind diese nichts Anderes und Neues für ihn, oder (für seinen Stand- und Augpunkt) ein außer ihm Selbstständiges; die Geschöpfe schaffend und erhal-

tend, will und bestätigt Gott in ihnen nur sein eigenes Wesen.

105.

Dieser Begriff der Unendlichkeit und Schiedlichkeit des göttlichen Universums reicht somit abermals in den folgenden Moment:

3) den der ausdrücklichen, verwirklichten Einheit hinüber. Erst in ihr wird das reale Wesen Gottes ebenso im Begriffe vollendet, wie es in seiner Wirklichkeit ewig vollendet ist. Sie ist nicht das unaufgeschlossene Eins des Anfangs (§. 103.), nicht mehr bloß die Gliederung der Grundkräfte und Potenzen im innern realen Leben, welche eben für sich nicht zu denken wäre; sondern die frei durch sie hindurchwirkende, sich aus ihnen herstellende, sieghafte Einheit. Diese aber ist, wie gezeigt worden, selbst nur möglich und speculativ begreiflich durch und im Geiste Gottes, womit der Uebergang in die ideal-subjective Seite, aber auch die innere Unabtrennlichkeit beider Seiten nachgewiesen ist. Erst im Folgenden kann daher dieser — der letzte — Moment seine vollständige Begründung erhalten.

Für sich betrachtet, gäbe dies offenbar den Begriff einer noch blinden Dreieinheit in Gott, von welcher wir freilich erkannt haben, daß sie für sich unwahr und abstract bleiben würde, wiewohl am Tage liegt, daß der von Hegel aufgebrachte oder vielmehr umgedeutete Begriff der kirchlichen Dreieinheit um nichts Wesentliches über jene Vorstellung hinausgeht. Soll der Geist Gottes in der unendlichen, übergreifenden Subjectivität bestehen, demnach als Resultat eines am Endlichen sich vermittelnden Processes, fällt sie in den zweiten Moment, in die Peripherie des Mannigfaltigen, nicht in den Centralpunkt der Einheit, als das, Einfachheit und Gegensatz, ersten und zweiten Moment wahrhaft Vermittelnde:

so bleibt sie in dem nachgewiesenen Widerspruche der Abstraction befangen. Der Begriff des absoluten Lebens, des unendlichen, sich mit sich selbst vermittelndes Processes, ist freilich gewonnen; aber der wahre Begriff des Absoluten, vollends des absoluten Geistes ist unerreicht geblieben. Blinde Lebendigkeit im Absoluten ist selbst im Widerspruch; denn die Einheit des Unendlichen kann zuletzt nur im absoluten Selbstbewußtsein liegen. Jenes unendliche All-Leben ist freilich, um es für die Vorstellung wenigstens zu hypostasiren, Weltseele genannt worden. Diese hat sich aber eben als ein Gespenst der Abstraction erwiesen: was da lebt auch im endlichen Universum, sind nur jene göttlichen Kräfte und Potenzen, und deren Einheit ist erwiesener Maaßen nicht ein düsteres All-Leben; eine dumpf empfindende All-Seele — (die unverständlichste Hypothese, welche es geben kann) — sondern der selbstbewußt persönliche Gott. — Hiermit ist der Uebergang in die ideal-subjective Seite Gottes gesetzt.

Anmerkung. Wie der kundige Leser hat bemerken können, haben wir uns bisher aller apologetischen Zwischenreden enthalten, um bei der gegenwärtigen vollständigen Bekanntmachung unserer speculativen Theologie, die früher gegen die einzeln erschienenen Theile gemachten Einwürfe und Bedenken zu erörtern. Noch weniger aber konnten wir uns durch diese veranlaßt sehen, überhaupt von unserm Wege abzulenken. Wir wünschen nur den einmal gelegten Grund speculativen Gotterkennens für sich zu Ende zu führen. Er selber muß sich im Ganzen rechtfertigen, weiter ausbilden, vollenden, und wir wissen, daß es dies vermag, daß von uns nur ein fruchtbarer Keim zu weiterer speculativer Entwicklung niedergelegt werden konnte, dem die Irrthümer des einzelnen Individuums, das zuerst ihn ausspricht, zwar zur augenblicklichen Beeinträchtigung gereichen, dennoch die Bedeutung des Princips nicht verdunkeln werden. Ebenso-

wenig wollen wir daher auch andere Wege der Wissenschaft durchkreuzen oder abschneiden, sofern sie gleichfalls dem zuleiten, worin wir das wahrhaft Entscheidende über Wahrheit und Irrthum in den höchsten Gegenständen der Forschung erkennen müssen. In diesem Sinne habe ich bisher auch weder unmittelbar noch mittelbar eines Werkes gedacht — ich meine Weiße's Schrift über „das philosophische Problem der Gegenwart" *), — in welchem die Kritik meiner speculativen Theologie der polemische Faden ist, der sich durch das Ganze hindurchzieht: und auch hier geschieht nicht deßhalb seiner Erwähnung, um die darin enthaltenen eigenen Ansichten des Verfassers zu prüfen oder seine Einwendungen gegen die unsrigen zu entwaffnen, sondern sie vielmehr in ihrer Unvermeidlichkeit anzuerkennen als Erzeugniß unserer gänzlich verschiedenen metaphysischen Standpunkte **). Ich muß die mir gemachten Bedenken von seinem Standpunkt völlig bezeichnend finden, aber sie konnten mich nur darin bestätigen, beharrlich mein Princip zu verfolgen, so wie sie hier dazu dienen können, es von einer neuen Seite in's Licht zu stellen.

In seinem letzten Sendschreiben (S. 378 ff.) faßt er seine Einwendungen gegen mein Princip dahin zusammen: daß eben darum und ebenso, weil und wie ich den Begriff des negativ Absoluten verkannt habe, mir der Begriff der Urpositionen und Monaden eigentlich eine bloße „Hypothese" zum Behufe der Welterklärung bleibe, während ich dennoch es „wage", sie als eine ontologische, „also (?) aprio-

*) Das philosophische Problem der Gegenwart; Sendschreiben an J. H. Fichte von Chr. Weiße, Leipzig 1842.

**) Man vergleiche darüber des Verf. Abhandlung: „über den Begriff des negativ Absoluten und negativen Philosophie, an Herrn Dr. theol. Weiße" in der Zeitschrift für Philosophie (1843.) Bd. X. S. 255. Bd. XI. S. 255 ff.

rische" (schlechthin nothwendige) „Wahrheit zu bezeichnen", welches Alles nur „das Ergebniß jener unklaren Vermischung realistischer Voraussetzungen mit reinen Denkbestimmungen sei", die als „unvermeidliche Folge meines Reflexionsstandpunktes" betrachtet werden müsse. Treffender kann fürwahr nicht bezeichnet werden, worauf es wirklich mir ankommt: nämlich Alles bloß Aprioristische in der Metaphysik abzuthun, und aus dem weltgegebenen Realen in das Reale zurückzuschließen, das ihm zu Grunde gelegt werden muß, um es selber als wirklich denken zu können; apriorisch sind mir dabei nur, wie für Leibnitz seine „ewigen Wahrheiten" für Kant, für Hegel die „an sich leeren" Denk- und Seinsformen, die Kategorieen, die keineswegs dazu hinreichen, irgend ein Reales oder etwas am Realen zu erkennen, in welchen und nach welchen jedoch alles Reale gedacht werden muß. So befindet sich meine ganze Metaphysik in Wahrheit, wenn man dies so bezeichnen will, fortwährend auf dem „Reflexionsstandpunkte": denn durchgreifend muß auf das Gegebene „reflectirt" werden, wenn sein nicht gegebener, aber nothwendig zu denkender Grund erkannt werden soll. Ebenso ist recht eigentlich der Begriff einer Urpositionen- und Monaden-Welt eine „Hypothese" (ein dem Gegebenen nothwendig unterzulegender Gedanke) zu nennen, wenn sie nur als die einzig mögliche und nothwendige sich erweist! Aber selbst der Gedanke der dreieinen, absoluten Persönlichkeit Gottes, bei welchem mein Kritiker den höchsten Aufschluß findet, kann er auch von ihm, wenn er auf dem Wege denkender Vermittlung vom Endlichgegebenen aus gewonnen werden will, anders bezeichnet werden, als auf's Eigentlichste eine Hypothese, ohne daß damit, sofern nur diese Vermittlung gelungen ist, irgend etwas Verwerfliches oder Unspeculatives ausgesprochen wäre? Er selbst behauptet ja auf das Nachdrücklichste, daß die Bestimmungen,

welche das negativ Absolute zur absoluten Persönlichkeit machen, nicht mehr negativ metaphysische, sondern „positive", mithin auf irgend eine Weise durch Vermittlung aus dem Realen gewonnene, ihm hypothetisirte sein müssen. Aber deßhalb muß ich von mir die Schuld „unklarer Vermischung" ablehnen; denn mit Nichten ist mir das Ontologische „also auch" ein bloß Apriorisches; sie hat sich nur in meinem metaphysischen Gegner erzeugt, indem er mit den mir unbekannten Voraussetzungen seiner Metaphysik zu der meinigen hinzugetreten ist..

Aus gleichem Grunde kann mir jedoch sein „negativ" Absolutes nur als die Concrescenz zweier wohl zu sondernder speculativer Elemente erscheinen. Seine Idee, die Idee des Absoluten als des reinen, unabstrahirbaren Seins entsteht aus der ersten Anwendung der (allerdings rein apriorischen, abstract nothwendigen) Kategorie der Substantialität auf den ebenso allgemeinen Begriff des Realen, Wirklichen überhaupt. Es ist der Inhalt des ontologischen Beweises (wie Weiße selbst zeigt) und läßt sich in dem Satze ausdrücken: so gewiß und weil überhaupt ein Wirkliches, muß als das Substantielle in ihm ein Urwirkliches gedacht werden; oder mehr in einer dem ontologischen Beweise charakteristischen Form ausgedrückt: aus dem Begriffe des Wirklichen ist auf die Nothwendigkeit eines Urwirklichen zu schließen (worin der eigentlich haltbare und wahre Sinn jenes Beweises besteht). Wäre aber gar nichts Wirkliches, gäbe es überhaupt Nichts, fiele also die erste Prämisse ganz hinweg, so wäre auch kein „negativ Absolutes" zu denken, ohne daß darum weniger die reine, bloß apriorische Kategorie der Substantialität in jedem möglichen Denken fortbestände, gleichsam bereit, alles Reale, Absolutes, wie Endliches, unangesehen, ob es dessen gibt, in seiner nothwendigen Form zu umfassen, indem es sich nur als das Negative, die absolute Form alles

Realen bewährt. Aber dies macht gerade, recht verstanden, die Metaphysik nicht zur bloßen Formwissenschaft, jenes „negativ" Absolute nicht zum bloß apriorischen Begriffe, weil dort erwiesen werden muß im fortschreitenden Denken der Kategorieenverhältnisse, wie sie nur Formen eines auf schlechthin eigenthümliche Weise in jeder derselben sich ausdrückenden (formenden) Realen seien, hier, wie das Absolute, als Urreales, damit als Ursprung und Grund alles Nichtapriorischen, selbst offenbar nicht als bloß apriorisches gedacht werden könne, weßhalb unsere Ontologie das Recht hatte, vom Absoluten, als dem Seienden in allen Form- und Realbestimmungen sogleich zu beginnen.

Noch eine Einwendung Weiße's bleibt wegen ihres belehrenden Interesse auszuheben. Wie längst gezeigt, ist das metaphysische Denken durch die triftigsten Gründe genöthigt, die Urbestimmtheit der Urpositionen und Monaden als eine durchaus ewige, in allem endlichen Werden unverwüstliche und unaustilgbare zu setzen. Dennoch sind diese zugleich, wie sich hier mit gleicher Nothwendigkeit ergeben hat, nur in die reale Einheit des göttlichen Wesens zusammengefaßt zu denken, sie machen das unendliche, von der ewigen Einheit durchdrungene Realuniversum im göttlichen Wesen aus. Dagegen erhebt nun Weiße das charakteristische Bedenken: ob Gott nicht durch die Annahme solcher für ihn selber schlechthin fertiger und starrer Urbestimmtheiten in die beschränkendste Abhängigkeit versetzt werde, über die selbst ein endlicher Geist hinaus sei, welcher frei mit seinen Gebilden schalten könne? „Wo bleibt hier die Einheit, die absolute Macht und Herrlichkeit des göttlichen Geistes, wenn dieser Geist sowohl in positiver, als in negativer Hinsicht in eine Abhängigkeit von seinen eigenen Bestimmtheiten gesetzt wird, über die sich selbst der endliche Geist weit erhaben weiß?" (A. a. O. S. 382. 83.).

Es versteht sich, daß wir dem Sinne dieses Ausspruchs

völlig beitreten; dennoch können wir von unserer Fassung jenes Begriffsverhältnisses nicht das Geringste aufgeben, wenn wir nicht zugleich damit den klaren und besonnenen Standpunkt unseres Princips opfern wollten. Weiße hat nicht bedacht, daß wir mit jener Idee keineswegs vermeintlich aprioristisch schalten zu können glauben, daß wir daher auch keineswegs das innere Wesen des Absoluten erschöpfend (auf „adäquate" Weise) zu erkennen behaupten; daß wir vielmehr nur soweit eine Erkenntniß seiner Idee uns beilegen, als der Begriff des Universums dazu die Grundlage gibt. Durch diesen sind wir aber genöthigt, ebenso nach der Seite der endlichen Welt hin die Urpositionen als substantielle zu denken und somit als Momente des ewigen Realuniversums, wie nach der Seite Gottes hin, sie keineswegs irgend ein Letztes, Schließliches in atomistischer Unendlichkeit Belassenes bleiben können, sondern in die Einheit des göttlichen Wesens zurückgenommen, als eine von ihr durchwirkte und beherrschte Welt gedacht werden müssen, daher wir sie so eben noch als die ewige Grundkräfte seines Wesens bezeichneten. Hier aber ist die Tragweite unsers Weltbegriffes zu Ende; durchaus unentschieden lassen wir daher — und jede Gotteslehre, welche das Bewußtsein hat des im Begriffe einer transscendentalen Persönlichkeit Gottes eigentlich Enthaltenen, muß uns beistimmen — auf welche ausdrückliche Weise Gott diese für uns substantiellen Wesenheiten mit sich vermittle, ob er sie als perennirende setze, oder als flüssige in seine Einheit zurücknehme? Auch ist diese Frage ebenso gleichgültig für die Lösung des Weltproblems, als sie unbeantwortlich ist. Nur daß Gott wirklich, ewig, allgegenwärtig ihre Einheit sei, daß er diese aber allein im Geiste sein könne, dies ist das Entscheidende, und dies zeigt sich mit metaphysischer Nothwendigkeit. Weil wir daher jede solche, nur aus unmittelbarer Erfahrung zu schöpfende Rechenschaft vom göttlichen

Wesen mit gutem Rechte abweisen, haben wir umgekehrt jedoch jenen Begriff endlicher Substanzen in ihm auch nicht so gedacht, daß irgend eine Schranke und Hemmung seiner Einheit und seines Geistes daraus erfolgen müßte, denn wir haben die eigentlich reale Weise dieser Vermittlung überhaupt nicht gedacht: — und wer wollte nach uns dies thun? Kaum wird daher Weiße dies als eine Lücke unserer Weltansicht uns entgegenhalten, indem er zu wohl weiß, daß in solchen Untersuchungen die richtig gefaßte Hälfte mehr enthält, als das verworren ergriffene Ganze!

II. Die ideale oder subjective Seite des göttlichen Wesens.

106.

Nur dadurch vermag Gott die Einheit jenes eigenen Universums von Grundkräften zu sein, daß er in seiner Unendlichkeit zugleich der einende Geist, das Ursubject ist in unwandelbarer Selbstanschauung. Der Beweis davon ist in allem Vorhergehenden enthalten. Jenes Grundlegende in Gott (§. 103.), jenes ewig Einende des göttlichen Wesens (§. 105.), welches ebenso seine Unendlichkeit erzeugt, als diese in Einheit bewahrt, kann, weil es nicht des Geschöpflichen, Bedingten, von Anderswoher Vermittelten und Geleiteten, sondern des Absoluten und Unendlichen Einheit, die Einheit in letzter Instanz ist, nicht mehr als bloß lebendige, sondern zugleich als selbstbewußte gedacht werden. Dies das Erste und Allgemeinste, wodurch die reale Seite in Gott nur in seiner idealen möglich, mit seinem geistigen Wesen unauflösbar vereinigt sich zeigt. Jene erweist sich als nur in diesem Bestand zu haben.

Daraus ergibt sich der allgemeine Begriff der Selbstanschauung, eigentlicher noch des Selbstbewußt-Seins

Gottes, im specifischen Gegensatze mit dem Selbstbewußt-Werden alles creatürlichen Geistes, welcher nur innerhalb einer Entwicklung aus Bewußtlosigkeit und in auseinanderfallenden Momenten, „discursiv", nie daher ganz und völlig, sich zu erkennen vermag, aus demselben Grunde, warum auch sein Leben nur das endliche, aus einem ihm vorangehenden Grunde stammende ist. Gottes Selbsterkenntniß ist „intuitiv", ein untheilbarer, ewig vollendeterer Erkenntnißact, weil, was er ist, er nur durch sich selbst ist, und daher nur bei ihm die ewige Selbsterzeugung, das Grundsein aus sich selbst, völlig in dem Lichte des Bewußtseins aufgehen kann. Die göttliche Aseität ist nicht als todte, aber darum auch nicht als blinde zu fassen; indem er aus sich selbst unendliches Leben in Einheit ist, vermag er dies nur zu sein in dem Einen Selbstbewußtsein der diese Unendlichkeit an sich befestigenden Subjectivität.

167.

Deßhalb ist Gott ferner ausschließlich als nur Geist, absoluter Geist (spiritus purissimus, nur nicht im Sinne einer abstracten, naturlosen „Reinheit") zu bezeichnen, nicht gleich den geschaffenen Persönlichkeiten, als Einheit von Geist, Seele und Leib. Aller creatürliche Geist, wie er aus einer geschaffenen Uranlage herauslebt, und hiermit einer Genesis und einem Erwachen zum bewußten Geiste unterworfen ist, ist nur in seiner Körperspecification, organisch-seelisch, wirklich, was ihm zugleich seine Voraussetzung, daher ein dunkler Hintergrund für ihn selbst, bleiben muß: denn nur das Selbsterlebte, aus sich Erzeugte oder Gewollte ist auch ein Erkanntes. — Aus gleichem Grunde hat er seine Objectivität, was die Ontologie überhaupt im Begriffe des Andern seiner zusammenfaßte, als ein ihm Dunkles, Undurchdringliches sich gegenüber, mit welchem er nur

empfindend zusammenhängt, und durch alle Formen empirischen Erkennens doch immer nur im äußerlichen Verhältnisse zu ihm bleibt. In allem creatürlichen Geiste, weil er dies ist, bleibt daher für ihn selbst im doppelten Sinne ein dunkler, nicht in Bewußtsein aufgehender Rest.

In Gott dagegen allein, weil er Aseität ist, durchdringt die Selbsterkenntniß ganz seine Wirklichkeit und stellt sie völlig durch-dacht, ebenbildlich, vor ihn hin. So ist die Seite, welche wir Seele (Weltseele) in Gott nennen könnten, das ganze Gebiet des Empfindens, welches eine ihm äußerlich bleibende Objectivität voraussetzt, und eines dadurch vermittelten empirischen Bewußtseins für Gott nicht vorhanden; das Andere seiner selbst ist in seiner Einheit, somit in seinem Geiste, absolut durchschaut, urgewußt, so gewiß es entweder seine eigene innere Unendlichkeit, oder durch seinen Willen (Geschaffenes) ist, der schaffende Wille aber gleich ursprünglich vom Selbstbewußtsein und Denken Gottes getragen sich erwiesen hat. Wie sehr wir daher auch Gründe haben werden, das Allbewußtsein Gottes von sich selbst von seinem Weltbewußtsein (seiner „Allwissenheit" in gewöhnlicher Wortbedeutung) zu unterscheiden, weil die „Welt" sich allerdings in sehr bestimmtem Sinne als sein Anderes, von seinem Wesen Unterschiedenes ergeben wird: so kann doch auch das letztere in keiner Hinsicht als etwa sinnlich vermittelt, oder an die nothwendig damit eintretenden Bedingungen einer allmähligen Kundnahme und („discursiven") Theilerkenntniß gebunden gedacht werden; denn schon vorläufig ist klar, daß es seinen innersten und höchsten Grund nur im Allbewußtsein Gottes vom eigenen Wesen (im ewigen Welturbilde) wird finden können, also im ursprünglich intuitiven Erkenntnißacte Gottes von sich selbst. — Deßhalb vermag auch allein Gott Verstand beigelegt zu werden im eigentlichen Sinne, nicht Vernunft und Sinnlichkeit,

die beiden Grundformen der Receptivität eines endlichen Bewußtseins; denn aus dem angeführten Grunde ist Nichts denkbar, zu welchem der Geist Gottes sich äußerlich (receptiv) verhalten könnte, wiewohl ein selbstständig Existirendes in ihm selber gar wohl gedacht werden kann, das eben deßhalb auch wissend (allwissend) von Gottes Geist durchdrungen werden kann, weil alle Möglichkeitsbedingungen desselben in seinem (Gottes) realem Wesen liegen, weil es seine Einheit in diesem Wesen hat.

Ebenso ist von Gott schlechthin zu verneinen, was als Analogon der Leiblichkeit in ihm betrachtet werden könnte, in welcher Vorstellung die Philosophie der Gegenwart, wenn sie auch dieser ausdrücklichen Bezeichnung sich enthalten mag, recht eigentlich eingehaust ist. — Leib ist nach allgemeiner ontologischer Bestimmung (Ontol. §. 275. S. 469 f. §. 280. S. 489), die äußere Wirklichkeit der Seele, das zwar seelisch von ihr, aber bewußtlos Durchdrungene und Durchwirkte, was eben ihrer geistigen Seite ein Dunkles bleiben muß. Der Begriff der Sensibilität und Irritabilität, der in dem Begriffe des leiblichen Organismus zugleich enthalten ist, setzt hiermit bestimmte Organe des Empfindens und Bewußtwerdens voraus, im Unterschiede von andern bewußtlos bleibenden. Der Begriff der Leiblichkeit schließt also die weitere Folge in sich, daß der in's Bewußtsein tretenden Seite nothwendig eine dunkle, undurchdringliche, gegenüber bleiben muß. So in der individuellen Einheit von Geist, Seele und Leib, oder bloß von Seele und Leib, wie im thierischen Dasein. Genau dasselbe Verhältniß findet Statt, nur in's Absolute erhoben, wenn Gott, pantheistischer Weise, bloß als Weltseele oder als Weltgeist gefaßt wird: er lebt in der Welt, beseelt sie, durchgeistet die endlichen Geister in ihr: er singt in der Nachtigall, duftet in den Blumen, oder wie sonst die Naturinbrunst einer ältern

Zeit, nach ihrem weltgeschichtlichen Standpunkte für **damals** berechtigt, sich darüber hat weiter vernehmen lassen. Da ist es der eigentliche Begriff dieses Standpunktes, daß die endliche Welt Gottes **Leib** sei, sein sich verwirklichendes Leben aber; nur der kleinste Theil von ihr geht in Empfindung oder in Bewußtsein auf, der größere bleibt im (leiblichen) Dunkel. Indem jener Standpunkt, der pantheistische, hier jedoch aus seiner Einseitigkeit in den ihn ergänzenden aufgehoben worden ist, wird auch der ihm entsprechende Ausdruck: die Welt der Leib Gottes, in die Schranken seiner relativen Geltung gestellt: wir brauchen ihn nicht mehr zu bekämpfen, weil wir ihn als einen falschen und verlebten nachweisen; und wie die christliche Weltansicht auch jene poetische Auffassung der Natur um eine Stufe höher gerückt hat, wie diese für sich selbst zur Poesie einer Vergangenheit geworden ist, die übrigens, da im freien Reiche der Phantasie alle Stadien und Elemente des Geistes neben einander Gestalt gewinnen können, auch jetzt noch vom Hauche ächter Poesie durchdrungen sein kann: so ist es auch in der Speculation, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß hier der Fortschritt in Kraft zu halten, und das speculativ Ueberwundene, wenn es dennoch sich für ein noch Berechtigtes geltend machen will, sich gefallen lassen muß, als ein Ueberlebtes bezeichnet zu werden.

108.

Wie vorher sich ergab (§. 105. 107.), daß Geist und Bewußtsein ohne ihre objective Seite nicht existiren können, oder in Ermanglung einer solchen ein unwirkliches Abstractum sein würden: so zeigt jetzt umgekehrt, aber das Vorige in anderer Hinsicht nur bestätigend, daß absolute Realität, unendliches Leben in Gott, ebenso nur abstract, für sich undenkbar wären, wenn nicht vom Selbstbewußtsein durchdrungen. Der Geist ist nicht Resultat (Ziel) des göttlichen Le-

bensprocesses, sondern sein (ewiger) Anfang, zugleich aber dadurch seine in den eignen Realunterschieden ewig bei sich selbst bleibende Mitte. Die Momente des Geistes Gottes, eben weil sie sich mit seinem realen Leben völlig durchdringen, entsprechen daher ganz denen des letztern: sie sind dort dreifache in lebendiger, hier in selbstbewußter Einheit.

1) So haben wir zunächst wieder nur den ersten Moment der göttlichen Idealität und seines Geistes gesetzt. Jenes Selbstbewußtsein, Urich, die ewig sich gleichbleibende Identität des Ursubjectes, wie wir zuerst rein für sich sie fassen mußten, entspricht in der ideellen Natur Gottes völlig dem, was im realen Wesen der Urgrund, die reine Einheit, der actus purissimus, hieß (§. 103.); und ebenso, wie dort, ist es auch hier (gewissen damit in Widerspruch stehenden theologischen Ansichten gegenüber) vielmehr das Interesse nachzuweisen, wie Gott dies für sich selbst nicht sein könne, als daß er es sei. Die Unterscheidung wird gemacht, um sie, als solche, bewußt aufzulösen in einen umfassendern Zusammenhang. In der rein geistigen Idealität dieses ersten Moments wäre Gott nämlich eben so unwirklich, wie er im Begriffe der rein lebendigen Einheit, des actus purissimus, sich also erwiesen hat. Es wäre der Begriff des abstracten Monotheismus, nach welchem die deistische Gotteslehre sich gefällt, Gott als bloß höchstes Wesen, in reiner, übrigens aber unbegreiflicher, Geistigkeit zur Verehrung zu bringen, und somit ihn seiner bestimmtern realen, wie idealen, Prädicate zu entkleiden, zugleich dadurch aber seinen Begriff zum undenkbaren oder widersprechenden zu machen: — wie, parallel damit, der abstracte Substantialitätsbegriff des ersten Realmomentes in Gott (bei Spinosa) sich als eben so undenkbar ergeben mußte. So könnte man diesen Moment Gottes, um ihn als den abstracten zu bezeichnen und auch im Ausdrucke ihn der eben so abstracten Lieblings-

fassung des gewöhnlichen Denkens anzunähern, die Gottheit nennen, als allgemeine Geistigkeit Gottes, als Anfang seines eigentlichen Wesens, noch nicht Gott, den persönlichen und zugleich klar begreiflichen.

109.

An sich selbst wäre dieser Moment nur das reine absolute Ich = Ich, die (formelle) Identität, die noch nichts Unterschiedenes zu bejahen, mit sich identisch zu setzen hätte, die leere Subjectivität, welche für sich weder Wahrheit noch Begreiflichkeit hätte. Aber es ist in diesem Momente für sich wohl nachzuforschen, weil er, übersprungen, den wahren Quellpunkt des Geistes Gottes unenthüllt läßt. In ihm liegt nämlich die Möglichkeit, wie der Geist, die bloße Selbstdurchsichtigkeit, zugleich auch einende Macht, den eigenen Gegensatz und die Unterschiedenheit in sich Ueberwindendes, zur geschlossenen Totalität Vereinigendes werden könne. Aber die Bestimmungen, durch welche er dies wird, sind nicht blos empirisch-psychologische, also nur am menschlich-endlichen Bewußtsein etwa wahr (deßgleichen die ist, daß dies Bewußtsein sinnliche Receptivität, und zwar die ganz bestimmte der fünf Sinne habe), sondern sie sind schlechthin allgemeingültige, im Begriffe des Selbstbewußtseins nothwendig gesetzte (Kategorieen des Geistes), daher ebenso schlechthin auf den Begriff des absoluten Geistes, wie auf den des endlichen zu beziehen.

Es hat sich gezeigt: Gott als absoluter Lebensgrund seiner selbst, ist hierin zugleich reine Selbstanschauung, jene formelle Identität, welche wir noch nicht Selbstbewußtsein nennen können: sie ist nur der geistige Anfangspunkt, das Grundlegende des Bewußtseins, und dialektisch so das an sich selbst Unwirkliche. Aber für Gott enthält dieser Begriff eine größere Bedeutung, als im endlichen Geiste; denn

der letztere erwacht erst innerhalb einer Entwicklung zum Bewußtsein, welches zu ihm, als real Präexistirenden, erst hinzutritt: sein Ich fällt hinter seine reale Entwicklung, welche er großentheils schon durchlaufen, ehe die Selbstanschauung dazutritt; daher dem endlichen Ich der eigene Lebensgrund ein dunkel undurchdrungener bleibt (§. 107.). Im endlichen Geiste kommt ein reines Ich, völlige Identität (Wechseldurchdringung des Subjects und Objects) gar nicht zu Stande; am Menschen wird der eigentliche Begriff des Ich gar nicht realisirt. Das „reine" Ich bei ihm ist nur Werk wissenschaftlicher Reflexion und Abstraction und darum lediglich leere Identität. Anders im göttlichen Geiste: er ist Ich von Anfang und reines, weil er, selbstschöpferisch sich hervorbringend und in seine Unterschiede sich gliedernd, darin stets von jener (nun nicht mehr leeren) Ichanschauung begleitet ist: der Geist Gottes durchleuchtet den eignen tiefsten Lebensgrund, und dies macht erst begreiflich, wie er — abermals im specifischen Unterschiede von jedem endlichen Geiste — in der Unendlichkeit seiner Lebensäußerungen und schöpferischen Wirkungen nicht sich entfremdet wird (abhanden kommt), was ein bloß secundär hinzutretendes Bewußtsein nicht ersetzen oder dessen Möglichkeit nicht erklären könnte. Er steht schon, als reines Licht, am Urquell seines Seins und begleitet alle Selbsttheilungen und Entäußerungen desselben, so schon ursprünglich in der eignen Einheit und Harmonie sie bewahrend: — eine andere Folge der göttlichen Aseität. Eben damit ist Gott Ich schlechthin, Urich, weil er allein Ich von Anfang ist; — in ihm erst und allein ist der Begriff des Ich realisirt. Und so sind auch die abgeleitetsten Eigenschaften Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, wie Allmacht und Weltallwissenheit, an jenen tiefsten Grund des göttlichen Geistes geknüpft, wenn es darauf ankommt, sie überhaupt zu verständlicher Denkbarkeit zu bringen. Auch

hier bleibt nur die Wahl, entweder sie ganz zu läugnen, wo dann die Weltthatsache immer unverständlich und räthselhaft bliebe, oder wenn sie für sich selber nicht völlig unbegreiflich und widersprechend sein sollen, sie an jenen innersten Mittelpunkt des göttlichen Wesens zu befestigen.

110.

Hiermit tritt aber in jene ursprüngliche Identität für Gott selber ein Unterschiedenes, objectiv Gegensätzliches ein, ohne doch, wie bei dem creatürlichen Geiste, ein ihm Undurchsichtiges, die Schranke eines (eigentlichen) Nichtich zu werden. Das göttliche Ich erkennt („bejaht") sich selbst vielmehr in all jenen Unterschieden seiner Lebenskräfte und Potenzen, und beherrscht sie in diesem Erkennen. Dies wird erst die entfaltete, verwirklichte Subject-Objectivität in Einheit, der zweite und dritte Moment mit dem ersten verbunden, welche zusammen erst (wovon nachher) die Selbstanschauung des abstract Identischen zum concret Identischen des göttlichen Selbstbewußtseins machen können. Der erste Moment für sich, der reine Lebensgrund und seine Identität, wäre eben damit das noch unaufgeschlossene, sich selber unoffenbare Leben, ebenso wie Gottes intelligentes Wesen umgekehrt nur leere Selbstanschauung, damit aber das noch seiner eigenen Gegensätze unbewußte, darum unmächtige wäre. Man hat es die stille Weisheit, das in der Tiefe Gottes verschlossene Licht genannt; aber es hat keine Wahrheit und keinen Bestand für sich; es kann nur am zweiten Momente seine Kraft und darum seine Wirklichkeit bethätigen. — Mit den theologisch-dogmatischen Begriffen von der immanenten Wesenstrinität verglichen, wäre es der Moment des „Vaters", für sich gefaßt, von welchem indeß auch auf diesem Standpunkte wohl gesagt werden kann, daß er der Zeugende des Sohnes, des zweiten Moments sei; denn er ist,

von seiner unlösbar damit verbundenen realen Seite betrachtet, wesentlich Grund seiner selbst, selbsterzeugendes Leben.

111.

Damit sind wir in den zweiten Moment des ideellen Wesens in Gott übergetreten:

2) dessen Begriff jedoch schon von allen Seiten vorbereitet ist, weil er umgekehrt bei allen vorhergehenden Momenten bereits hindurchwirkt: er beruht auf den evidentesten, eindringlichsten Gründen über das göttliche Wesen, wie es am Wesen der Welt sich kund gibt. Die Thatsache der Weltstufen und Potenzen nöthigte zur Annahme eines analogen Universums abgestufter und harmonisch gegliederter Grundkräfte im göttlichen Leben (§. 107.). Wenn wir jedoch zunächst es unbegreiflich finden mußten, wie diese Unendlichkeit der göttlichen Lebenskräfte eben so geschieden, wie in einander geordnet, als das Uneine und doch Geeinigte, in Gott wirken könne, wie er Herr zu werden vermöge seiner eignen unendlichen Fülle: so ergab sich dafür als wahrhaft begreiflicher Erklärungsgrund nur das Selbstbewußtsein Gottes. Seiner innern Unendlichkeit muß ebenso gemäß und ihr gewachsen sein die absolute Macht seiner Intelligenz. Diese ist in dem selbsterzeugenden Lebensprocesse Gottes das übermächtige, ordnende, jedes Chaos ausschließende Princip. Indem er sich erzeugt, erkennt er sich, und sich erkennend bringt er sich hervor: dies ist der höchste Grund von der Einheit und Absolutheit auch seines Lebens, deren Abglanz die Harmonie des endlichen Universums uns zeigt. — Aber nur in Gott sind, weil er Aseität ist, sein Selbsterkenntniß- und Selbsterzeugungsact — nicht identisch (hiermit fielen wir wieder zu dem abstracten Begriffe der bloßen Idealität Gottes zurück), — aber in absoluter Wechsel-

durchdringung: in allem creatürlichen Geiste sind sie zertrennlich, oder fallen — in der Unmittelbarkeit seiner Existenz — völlig aus einander.

112.

Dies ist aber nicht mehr Selbstanschauung, sondern Selbstbewußtsein Gottes zu nennen, als Einheit des in der That schon unterschiedenen Gegensatzes von Subject- und Objectivität. Gott macht hier seine Unendlichkeit, die Natur in ihm, zugleich zum Objecte seiner Selbstanschauung, und so sich von sich selbst unterscheidend, faßt er sich in wirklicher, erfüllter Selbstanschauung, in Selbstbewußtsein. Das Objective in Gott, der Reichthum des (im ersten Momente noch potentialen) Lebens, wird hier, im Bewußtsein, in die eigene Schiedlichkeit auseinander gelegt. Das (bisher verschlossene, im Momente der Nichtoffenbarung gedachte) innere Universum gliedert sich in die gesonderten Anschauungen einer Ideenwelt: die göttlichen Grundkräfte, weil sie an sich schon ideenhaft sind, aus einem in gleichem Grade geistigen wie realen Principe stammen, werden hier in dies ausdrückliche Licht des Gedankens erhoben. Das an sich Geist Sein des unendlichen Lebens Gottes vermag nur darum auch völlig für sich selbst zum Geiste zu werden, es läßt sich durchaus vom Selbstbewußtsein durchdringen und in sein Licht setzen, weil es Licht, Geistwesen (Verständigkeit) von Anfang ist. Und wie die Welt, als objectivirtes Vernunftuniversum, eben dadurch das umfassendste Zeugniß gibt für dieses An-sich-Geistsein des innern göttlichen Lebens; so liegt in diesem zugleich der höchste Grund von jener in der Welt allgegenwärtigen Vernunft, die Urquelle von allem Dem, was man „Vorsehung Gottes" im Ganzen, wie in ihrer besondersten Bethätigung, zu nennen gewohnt ist.

Aber dies Real- und Idealuniversum des Wesens Gottes, völlig in einander eingehend, läßt in Gott eben darum nicht ein bloßes Anschauen seines Andern, wie Sichanschauen in diesem unendlichen Unterschiede voraussetzen; er kann in diesem Acte der Selbsterkenntniß zugleich vielmehr nur das sein, was wir, den Ausdruck zunächst von unserm Geiste übertragend, Denken nennen müssen. Aber es ist auch hier nicht eine bloß psychologische Uebertragung dieses Begriffes, oder eine Steigerung desselben in ein unbestimmt Unendliches, sondern, ihn in seiner nothwendigen Allgemeinheit fassend, müssen wir vielmehr abermals, wie von dem Begriffe des Geistes (§. 97. 106.), behaupten, daß der wahre Begriff des Denkens in uns nicht realisirt sei, daß wir ebenso den specifischen Unterschied desjenigen Denkens, was wir bei Gott so bezeichnen müssen, von jedem menschlichen geltend zu machen haben, wie die allgemeine Gleichheit beider.

113.

Denken überhaupt ist diejenige Thätigkeit des erkennenden Bewußtseins, worin das erkannte (angeschaute) Object zugleich in seine Unterschiede (Ur-Theile) zerlegt, aus ihnen jedoch wieder in ihre Allgemeinheit (in den Begriff) zusammengefaßt und dadurch erst durchdringend erkannt, auch im Anschauen vollendet wird. Wie daher im eigentlichen Denken Urtheilen und Schließen nicht aus einander fallen, sondern beide in einander allein den wahren (concret-allgemeinen) Begriff des Objectes hervorbringen, ebensowenig ist auch an sich (oder dem wahren Begriffe nach) das Denken zu sondern vom objectivirenden Anschauungsacte, sondern es ist nur das vollständig entwickelte, das Object durchdringende Anschauen selber; umgekehrt kann dies wahrhafte, das Object völlig in sich aufnehmende Anschauen ohne den, Theile nnd Einheit in einander erkennenden (ur-

theilenden und schließenden, und somit begreifenden) Denkact nicht gedacht werden: jedes von beiden, Anschauen wie Denken, erreicht nur im andern seine eigene Wahrheit; das (eigentliche) Erkennen ist daher nicht, wie im endlichen Geiste, durch Abwechslung und äußerliches Sichergänzen, sondern nur durch Einheit und untrennbares Zusammenwirken beider möglich. Das wahre Erkennen ist nur anschauendes (intuitives) Denken. — Anders verhält es sich mit beiden in unserm empirischen Bewußtsein, wo die Functionen des Anschauens und Denkens vielmehr sich entgegengesetzt, hinderlich sind, und wir nur, absehend von der Anschauung und nicht mehr beunruhigt von ihrer Fülle, auf reflectirend-abstrahirendem Wege („discursiv") dazu gelangen können, den Begriff zum Angeschauten zu finden, welcher eben darum seinerseits nur ein abstracter bleibt. Was daher seiner wahren Bedeutung nach nur in zusammenwirkender Einheit den Begriff des Erkennens geben würde, müssen wir in unserm Geiste zertrennt, in einen Gegensatz auseinandergerückt, finden: und es zeigt sich abermals, daß auch in diesem Bezuge der Mensch seinem Begriffe, Geist zu sein (hier erkennender Geist), nicht entspricht. Die gewöhnliche reflectirte Bildung und Erkenntnißweise, in der wir der Regel nach uns entwickeln, und auf der die allgemeine Wissenschaft beruht, zeigt sich hier gleich ursprünglich dem Wesen des Geistes unangemessen, und völlig nur, wie zum stellvertretenden Surrogate der wahrhaften, fehlenden, uns verliehen. Dagegen ist es denkwürdig und kann sicherlich nicht bloß eine zufällige Beziehung sein, daß Alles, was man im Erkennen genialen Blick, Eingebung des Wahrheitssinnes und dergleichen genannt hat, kurz jede unreflectirte Anticipation einer späterhin nur durch discursive Denkvermittlung zu begründenden Wahrheit, in irgend einem Grade sich jenem intuitiven Denken annähert, welches

wir allein für das wahrhafte, seinem Begriffe entsprechende halten können, ebenso wie die ekstatischen Erkenntnißzustände, von denen Manches berichtet wird, merkwürdiger Weise, wenn auch nicht dem Umfange ihres Wissens, so doch ihrem specifischen Wesen nach, ganz dem zu gleichen scheinen, was wir ein mit der Intuition zusammenfallendes Denken nennen müßten.

Aber auch dies kann sicherlich nicht bloß auf beiläufigem Zusammentreffen beruhen, daß der wahre Begriff des Denkens, wie er sich uns hier ganz unabhängig von dem bestimmten Zusammenhange oder Bedürfnisse unserer speculativ-theologischen Forschung ergeben hat, die Einheit nämlich von Anschauung und Denken, gerade derjenige ist, welcher das hier uns begegnende Problem löst. Soll Gott, wie die Consequenz alles Bisherigen es fordert, als einend-durchdringendes Bewußtsein seiner Unendlichkeit gedacht werden: so kann er es nur, wenn jener Begriff des wahren Denkens, der durch sich selbst schon und Realität gleichsam fordernd sich geltend macht, ihm beigelegt wird. Und so ergibt sich abermals, daß die Idee Gottes nicht durch bloße Steigerung endlich empirischer Bestimmungen in's leer Unendliche, als unbestimmtes ens perfectissimum unbegreiflicher Realitäten, zu Stande komme, sondern das einzig und wahrhaft durch sich selbst Begreifliche, weil dem Begriffe Entsprechende, sei. Die Unbegreiflichkeit, weil Unangemessenheit gegen den Begriff, fällt auch hier vielmehr auf die Seite der empirischen Thatsächlichkeit, in der wir den Menschen finden, und diese bedarf wirklich der Erklärung. „Gottes Geist", nach Schelling's tiefem Worte, „ist nicht so arm, daß er nach Allgemeinbegriffen dächte"; — denn, müssen wir hinzusetzen — in ihm ist der Begriff des Geistes und des Denkens realisirt, nicht in den unmittelbar menschlichen Zuständen. Sofern nämlich Gott gedacht werden muß, als sich anschauend

in seiner Unendlichkeit, ist er in diesem Einen, ungetheilten Selbsterkenntnißacte wesentlich nicht bloßes Anschauen, sondern intuitives Denken. Nur unterscheidend und gliedernd (urtheilend), darin zugleich aber diese Momente beziehend und zur Einheit verknüpfend, also anschauend-denkend, vermag Gott durch Selbstbewußtsein seiner unendlichen Wesensfülle Herr zu werden. Dadurch wird diese zugleich zu Ideen, und zwar zu einem Systeme von Ideen, einer gegliederten Idealwelt, welche die Einheit Gottes darstellt.

114.

Aus der erst hier völlig erklärten Wechseldurchdringung des Reellen und Ideellen in Gott ergibt sich noch ein anderes Verhältniß. So wie nämlich im Vorhergehenden als die unmittelbare Folge des realen Lebens Gottes — nicht als Product einer besondern Wirkung, eines ausdrücklichen Schaffens desselben — Dauer (die wahre Zeit) und Raum (jene Ausdrücklichkeit des Neben- und Aussereinanderseins) sich ergeben hat (§. 94 ff.): so ist der Grund, daß beide in Gott und für Gott keine trennende Bedeutung haben, allein in diesem Momente seines Geistes, im einend durchdringenden Denken seiner Unendlichkeit, zu finden. Nur weil sein Leben und seine Selbstanschauung zugleich die urdenkenden sind, weil er so Jedes im Andern sieht in völliger Penetration des Denkens und Anschauens, wirken auch seine Lebenskräfte ebenso frei, als harmonisch in einander; ihre Schiedlichkeit und Ausdrücklichkeit wird nicht zum Gegensatze oder zur Trennung, wie die Weltwesen für sich selbst sich also erscheinen. Den Abdruck und die Wirkung dieses innern, auf die Macht des göttlichen Denkens gegründeten Zusammenhangs lesen wir in der endlichen Welt, die, wiewohl trennende und so disharmonisirende Eigenkräfte in ihr sich ankündigen, dennoch die Grundlage jener Einheit nie verliert. Wir werden daher auch im Fol-

genden die Begriffe der Welterhaltung und Weltvollendung auf jenen primitiven des Urdenkens in Gott stützen müssen.

115.

So ist hierin zuerst die Objectivität (Unendlichkeit) des göttlichen Wesens völlig in das Subject erhoben und ihm gleich geworden. Gott macht sich nur durch sein Denken zum Ebenbilde seiner selbst, was ein weiteres Prädicat seiner Absolutheit und zugleich seiner Geistigkeit ist. Wenn es nämlich — erläuternd, nicht beweisend fügen wir dies hinzu — einem menschlichen Geiste je gelingen könnte, die, wenn auch begränzte, Fülle seines Lebens und seiner geistigen Substantialität völlig sich zum Bewußtsein zu bringen, und in einem erschöpfenden, ewig sich gleichen Selbsterkenntnißacte (ebenbildlich) vor sich hinstellen, so daß, was in ihm ist, auch von ihm als das Seinige gewußt würde: so ist das bezeichnet, was Gott und nur Gott vermag, indem allein in ihm absolutes, sich selbsterzeugendes Leben, Selbstanschauen und Denken zusammenfallen. Sein Selbsterkenntnißact ist der seiner Selbsterzeugung: er ist darin ebenso von sich unterschieden, als er alle seine Unterschiede als die seinigen weiß und in sich verknüpft, weil seine Objectivität völlig sich spiegelt in dem Subjecte. Und um alle bisher entwickelten Momente zusammenzufassen: Gott, als Eines Subject, schaut sich an in seiner real-idealen Unendlichkeit (dies aber vermag er nur denkend), und ist sich dadurch unendliches Object, unendlicher Unterschied. Weil er aber darin ganz sich erkennt, sein Objectivsein in's Subject erhoben ist durch den Act idealer Selbstverdopplung, hat man Letzteres sein „Ebenbild“ genannt. Der Unterschied des anschauenden Subjects von seiner Objectivität, der im endlichen Geiste sich nie völlig auszugleichen vermag, ist hier ebenso bestätigt, als dennoch ausgeglichen; er ist der Quell ewiger

Seligkeit im Genusse dieser Selbstanschauung. — Aber auch diese ewige Ausgleichung zur Ebenbildlichkeit, diese geistige Selbstdurchdringung vermöchte nicht zu sein, wenn die Objectivität und Natur Gottes bloße Natur, wenn sie nicht in der Wurzel schon Geist („objective Vernunft") wäre (§. 104 f.).

Anmerkung. Hiermit drängen sich nun der Erinnerung die Ausdrücke auf und enthalten den eigentlichsten speculativen Sinn, welche die alte Theologie schon längst zur Bezeichnung des göttlichen Wesens ausgeprägt hat, und wenn wir bisher völlig ohne Rücksicht auf dieselben unsere Untersuchung fortführten, so kann es erlaubt sein, unser ungesuchtes Zusammentreffen mit ihnen näher nachzuweisen und zugleich die darin enthaltene ebenso ungesuchte Erklärung von dem zu finden, was sich bisher in ihnen als ein ziemlich sprödes und parodoxes Element mehr der Unverständlichkeit als des Verständnisses, ergeben hat, während es hier ohne jede erkünstelte oder fremdartige Deutung als Dasjenige erkannt werden muß, worin allein das scharfabscheidende Kriterium des wahrhaft speculativen Theismus, in seinem Gegensatze sowohl gegen den Deismus, als gegen die pantheistische Auffassung des Gottesbegriffes zu finden ist.

Die Lehre von einer Idealwelt freilich, als Grund und Prototyp der sinnlichen Schöpfung, hat sich früh genug als kaum abzuweisende Consequenz aus der Weltbeschaffenheit selbst, der Speculation aufgedrängt; so ist überhaupt der Idealismus entstanden, wie er in Platons Ideenlehre, in Aristoteles schöpferischem νοῦς, in den λόγοις σπερματικοῖς der Stoiker seinen ersten und allgemeinsten Ausdruck gefunden hat; Plotin's Lehre vom νοῦς, als dem zweiten Princípe, in welchem alle Dinge, als Gedankenwesen, vorbildlich und in unsterblicher Dauer vorhanden sind, den λόγος ἐνδιάθετος (ἔνθετος) Philon's, jüdisch-gnostisch die Weisheit in Gott, kabbalistisch der Lichtmensch Adam Kadmon,

als erster Ausfluß des göttlichen Lichtwesens — letzterer eine auch in anderer Beziehung höchst bedeutende speculative Allegorie, weil darin als Ziel der Schöpfung und aller ihrer sich steigernden Zweckreihen der Mensch, und zwar als der zum Ebenbilde Gottes erhobene, dem innern metaphysischen Wesen Gottes gleichgemachte, gezeigt wird, — alle diese theils Philosopheme, theils Vorstellungen der Speculation, können als erste Ansätze oder als Versuche zur weitern Ausführung jener einfachen Grundevidenz betrachtet werden. Aber ihnen allen fehlt ein wichtiges Element der Wahrheit, oder es erscheint nur in schwacher und unsicherer Ausbildung. Es ist, wie wenn die Speculation, kaum bei den Hellenen dazu erhoben, das Absolute als Geist seiner Substanz nach, nicht mehr in sinnlicher Form (ἐν ὕλης εἴδει, wie Aristoteles sagt) zu fassen, es nicht gewagt hätte, nach der andern Seite hin das Kühnste auszusprechen: daß jene vorbildliche Gedankenwelt zugleich das eigentlich Reale, eine Natur in Gott sein müsse, in welcher er seine ewige Wirklichkeit besitzt, und aus der auch alles geschöpfliche Dasein seinen Realgrund und Lebensquell hat, ohne doch mit ihr zusammenzufallen. Aus jenem Mangel entstand nach zwei Seiten hin der Irrthum oder die Unbestimmtheit: entweder Gott als rein geistige Einfachheit — abstract monotheistisch zu denken, oder die reale Natur und Wirklichkeit Gottes (pantheistisch) in der endlichen Weltwirklichkeit zu sehen, die Weltwerdung zur Selbsterzeugung Gottes zu machen.

Da ist es nun durchaus beachtenswerth, wie die christliche Lehre schon in ihrem ersten Auftreten beiden Auffassungen gleicherweise entgegentritt und jenen Begriff der (bloßen) Idealwelt gerade um das wesentlich ihm Fehlende bereichert. Durch das Johannes-Evangelium ist die alexandrinische Logoslehre in das Christenthum eingetreten; aber der Logos ist ihm zugleich der Sohn Gottes, der seit Ewigkeit und

von Anfang an Gezeugte, der selber Gott ist, und „durch welchen alle Dinge geworden sind, und ohne welchen keines geworden ist, was es geworden ist“: — jenes Ideelle ist ihm zugleich die substantielle Realität und Macht Gottes, die Realwurzel der Dinge. Und Paulus umgekehrt, wenn er vom Sohne redet, bezeichnet ihn sogleich als das Bild (sichtbare Gleichniß, εἰκών) des unsichtbaren Gottes, in welchem zugleich gegründet sind (ἐκτίσθη) alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und „Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen“, in parallelem Ausdrucke zu der andern Stelle: „daß in Gott und zu Gott alle Dinge sind.“ Und wenn Paulus sodann „Alles in diesem Bilde geschaffen“ findet, was in den Himmeln und auf der Erde ist, die Throne oder Herrschaften, die Mächte und Gewalten (womit ohne Zweifel im Sinne des Apostels die verschiedenen Ordnungen und Stufenreihen der Weltwesen bezeichnet werden), so ist das Charakteristische der christlich-paulinischen Lehre auch hier, daß jene Stufen und Potenzen der erscheinenden Welt nicht blos gedankenmäßig vorgebildet sind in dem göttlichen Verstande, sondern ebenso ihren realen Gestaltungskeim, die stete Kraft ihres Daseins aus der Substanz Gottes schöpfen: Paulus hätte unmöglich sonst so nachdrucksvoll wiederholentlich die Welt und alle ihre Potenzen im Sohne gegründet und durch ihn erschaffen sein lassen, nicht durch den Vater allein, durch Gottes Verstand und „allmächtigen“ Willen „aus Nichts“, wie die spätern deistischen Bestimmungen der Schöpfungslehre lauten, wiewohl sich an seiner Stelle ergeben wird, daß wenigstens negativ oder polemisch der Zusatz: „aus Nichts“ seine triftige und ächt speculative Bedeutung habe. Wenn wir daher in Johannes, wie Paulus, den beiden Repräsentanten des Speculativen im Christenthume, gleicherweise die reale, wie die ideale Seite Gottes, und beide nur in Wechseldurchdringung unter einander,

mit Deutlichkeit bezeichnet und in der Einheit des Sohnes zusammengefaßt finden: so ist dennoch nicht zu verkennen, daß die spätere orthodox gewordene (scholastische) Speculation das letztere Princip auf Kosten des andern ausgebildet hat, während die Anerkenntniß der realen Seite in Gott, einer vorgeschöpflichen, in Abstufungen und Potenzen getheilten Natur, nur sporadisch und mehr verstohlner, als anerkannter Weise ausgesprochen wurde, oder der mystischen Philosophie überlassen blieb, zu der auch sonst das Freie und Kühne theologischer Einsichten wie Gesinnungen seine Zuflucht nahm.

Gleichwohl ist jener Mangel zum größten Theile die Veranlassung geworden zu allen den Widersprüchen oder, wie man bescheidener sagte, die Vernunft übersteigenden Unbegreiflichkeiten, von welchen bisher die Hauptlehren der christlichen Erkenntniß gedrückt worden sind. Der Begriff eigentlicher Schöpfung, des wahrhaften Entstehens eines Andern aus Gott, der Begriff zugleich eines stufenmäßig gegliederten Universums, wird so lange mehr als blos „unbegreiflich", er wird ein leeres, sinnloses Wort bleiben, so lange man sich mit der Vorstellung eines so abstract naturlosen Gottes begnügt, wie der biblisch urchristliche es nicht ist. Wie könnte Gott — auch allmächtigsten Willens — schaffen, dessen Stoff sich schlechthin in ihm nicht findet, dessen Gegentheil vielmehr er ist? Dies übersteigt nicht sowohl jeden Begriff und jede Vorstellung, als es ihnen widerspricht und alles Begreifen völlig aufhebt; und mit vollem Rechte wird vor der Unbestimmtheit jener in sich selbst sich auflösenden deistischen Vorstellungen der Grundgedanke des Pantheismus (gleichviel übrigens, wie näher gestaltet oder weiter ausgeführt) für den Verstand, der auf ein Begreifenwollen nicht verzichten kann, immer den Vorzug behalten. Denn dieser besitzt in der That, — was vorerst wenigstens

dem Verstande Ruhe gibt und dessen sich auch das Gemüth vergewissern will, — einen begreiflich wirklichen und wirksamen Gott.

Ja bis auf die einzelnen Prädicate der göttlichen Allmacht und Allgegenwart, seiner welterhaltenden und weltvollendenden Wirksamkeit u. s. w., welche insgesammt, ohne eine reale, natürliche Bewegkräfte in Gott voraussetzende Immanenz desselben in der Schöpfung, ganz undenkbar sind, müssen diese Ueberzeugungen, auf welche doch alle religiöse Zuversicht sich gründet, ja welche dem Menschen Anfänge und Grundlagen der Religion sind, in Nebel verschwinden, und die peinigendsten Zweifel, die vernunftentzweiendste Ungereimtheit übrig lassen, so lange Gott jenes unvorstellbar ferne, blos geistig verblasene Wesen bleiben soll. Es kann sogar als ein Moment der Wahrheit im Pantheismus betrachtet werden, daß er auf das Realwirkliche, Natürliche, uns Nahe des göttlichen Wesens Nachdruck legt, wenn er auch fälschlich oder übereilt diese Natur Gottes schon in der endlichen Welt antreffen zu können meint*).

Aber auch in der weitern Entwicklung, welche das Dogma vom Sohne alsobald in der Kirchenlehre erhielt, können wir nur eben so viel Tiefe, als gründliche und consequente Hervorhebung desjenigen erkennen, um was es damals in dem neu metaphysischen Principe des Christenthums eigentlich sich handelte. Gott, der „Vater" (der erste Moment) ist der „unerzeugte" (die Agennesia ist die ihm

*) Man vergleiche hiermit die ebenso klare, als in allen ihren Bestimmungen treffende Entwicklung des Begriffes der Natur in Gott bei Billroth in seiner Religionsphilosophie S. 66. (erste Ausg.). Wir selbst können nur darum einen Schritt weiter gehen und jenen Begriff in einem noch concretern Sinne fassen, weil wir mit der Lehre von den Urpositionen und Monaden zu ihm gekommen sind.

allein zukommende Bestimmung), aber in ewiger Erzeugung des Sohnes oder des Wortes (des zweiten Momentes) begriffen: dieser ist daher zugleich, von Einer Wirklichkeit („consubstantial“) mit dem Vater, welcher in ihm sich damit zugleich als in seinem Ebenbilde erkennt. Beide verhalten sich nun daher (im schon gewonnenen zweiten Momente), wie Subject und Object, Erkennendes und Erkanntes, Urbild und „Ebenbild“ zu einander. Beide machen darum zusammen den „Geist“, die volle Einheit der göttlichen Aseität (den dritten Moment) aus: dieser ist „weder bloß zeugend, noch bloß gezeugt“, sondern „er geht aus von ihnen“, ist das Resultat jenes Lebens- und Erkenntnißprocesses und seine Vollendung. So behält noch der charakterisirende Ausdruck der Kirchenlehre von der processio (ἔκπεμψις) des Geistes aus beiden einen allgemein metaphysischen, treffenden Sinn, während in dem parallel damit gebrauchten der spiratio (ἐκπνευσις) offenbar schon die ganz positive Beziehung auf den heiligen Geist der christlichen Offenbarungstrinität hervorzutreten scheint, welche die Kirchenlehre von jener metaphysischen Dreieinheit des in sich seienden göttlichen Wesens überhaupt nicht fest genug zu unterscheiden pflegte. Der Begriff des Hauchens ist nämlich wohl ohne Zweifel gewählt mit Rückblick auf die Stellen des neuen Testaments, welche Christum und die Apostel durch Anhauchen den heiligen Geist mittheilen lassen.

Es ist nämlich nie aus dem Auge zu verlieren, daß auch zur Bezeichnung der hier erörterten metaphysischen Dreieinheit Gottes die Kirchenlehre sich unmittelbar nur auf die überlieferten Ausdrücke des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes hingewiesen sah, welche ursprünglich in ganz anderm Sinne genommen worden waren, um das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, und in ihr zu Christo und der Menschheit auszudrücken. Diese Vertauschung mußte zugleich

nun alles Unbequeme und Unpassende auf sich nehmen, was von einer solchen Uebertragung eines durchaus realen Verhältnisses in das metaphysische Gebiet sich nicht trennen läßt. Darin beruht nämlich, wenn man will, die ungeheuere Paradoxie des Christenthums, dasjenige in ihm, was über jede bloße Metaphysik oder metaphysische Erklärbarkeit specifisch hinausgeht, — daß es darauf besteht, eine historische Person dem innern metaphysischen Wesen Gottes einverleibt zu denken, den ewigen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißact Gottes in dieser Person sich wiederholen zu lassen: Christus soll als der fleischgewordene Logos, der von Gott erzeugte Gott-Mensch, geglaubt werden. Erst hierdurch erhält der Ausdruck: Sohn, der in der innern (metaphysischen) Dreieinheit für den Begriff lebendiger Selbsterzeugung Gottes nicht nur nicht nothwendig, vielmehr ungeeignet ist, vollen Sinn und Erklärbarkeit, während sich zugleich zeigt, daß er auf das innere Wesen Gottes eben nicht übergetragen werden sollte, gleichwie die Analogie noch ferner liegt und noch erzwungener ist, den heiligen (wiedergebärenden) Geist Gottes im Menschen, der in dieser, der ursprünglichen Bedeutung, freilich mit Recht „vom Vater und Sohne (Christo) ausgehend" und „von beiden gehaucht" gelehrt wird, auf den dritten, das persönliche Wesen Gottes erst vollendenden Moment seines metaphysischen Wesens zu übertragen. Dies waren unsere Gründe, um den Ausspruch zu rechtfertigen, daß, so sehr wir auch auf dem Begriffe der Dreieinheit des ewigen Lebens und Geistes Gottes, wodurch er nur absolute Persönlichkeit ist, bestehen müssen, doch die Bezeichnung des Sohnes und noch mehr die des heiligenden Geistes uns nicht als zutreffende Ausdrücke erscheinen können, für den zweiten und dritten Moment im metaphysischen Wesen Gottes*).

*) Das Weitere über diesen Gegenstand, der als lediglich theologischer hierher nicht mehr gehört, findet sich in des Verfassers

116.

Durch alles Bisherige ist zugleich der Uebergang in den folgenden (dritten) Moment des göttlichen Wesens begründet:

3) Nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich Selbst, fassend, lebt und erkennt sich Gott darin. Erst in der aus dem unendlichen Unterschiede sich erneuernden (ihn in sich überwindenden) Einheit ist der Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißact vollendet; daher hat nur in diesem letzten Momente Geltung und Begreiflichkeit, was überhaupt sich bisher ergeben hat. Was wir nämlich im Vorigen zum Behufe der Klarheit sondern mußten, die doppelte Dreifachheit seiner Lebens- und Selbsterkenntnißacte, ist vielmehr zusammenzufassen: beide nur in ewiger und ursprünglicher Vereinigung machen die vorweltliche Wirklichkeit Gottes aus. Und zwar ist diese Einheit der Dreie im doppelten Sinne gültig. Sich aus seinem Einen Lebensgrunde in die Unendlichkeit (Schiedlichkeit) durch Selbsterzeugung ewig entfaltend, diese Unendlichkeit aber wieder zur ausgeführten (nicht mehr abstracten) Einheit zusammenfassend, ist Gott realer Seits lebendige (wirksame) Einheit dieses ewigen Gegensatzes in ihm; welches aber selbst nicht möglich (noch begreiflich) wäre ohne die durchgreifende Einheit der Selbstanschauung, als den ersten Moment von idealer Seite. Diese ist jedoch abermals nicht leer oder abstract, sondern, die eigene reale Unendlichkeit zum All (zur Alleinheit) vermittelnd (was wieder nicht ohne die Macht des Durchdenkens erklärbar wird), ist sie Allbewußtsein, als

---

Abhandlung: „über den Unterschied der immanenten und der Offenbarungstrinität“ (Zeitschrift für Philosophie: Bd. VII. S. 224—257.) mit berichtigendem Zusatze, ebendaselbst, Bd. XI. S. 37.

zweites Moment; dies hebt sich aber wiederum, alle vorhergehenden realen und idealen Momente zusammenfassend, in die Einheit des (erfüllten) Selbstbewußtseins auf. Erst hiermit ist Gott weder überhaupt blos absolutes Leben (somit nur weltseelenartige, blinder Weise wirkende Macht), noch umgekehrt eine blos ideale Geistigkeit oder Selbstheit, was beides für sich, weil abstract, immer noch Dunkelheiten und Widersprüche in Gottes Wesen, wie in seinem Verhältnisse zur Schöpfung übrig ließe, sondern er ist beides in einander, und nur dadurch jedes schlechthin vollendet: absolutes Leben kann, wie gezeigt, nur vom Selbstbewußtsein durchleuchtet bestehen, Geist umgekehrt kann der lebendige, wirksam einende und darin seiner selbst genießende nur sein am Gegensatze einer Natur, meiner Lebenskräfte in ihm; erst in dieser doppelt mit sich selbst sich vermittelnden Dreieinheit ist Gott der Lebendige und ist Geist.

117.

Wollen wir demnach im ewigen Denken Gottes auf einen Augenblick absondern, was im endlichen freilich auseinanderfällt, so wäre, wenn der vorhergehende Moment als das Urtheil sich bezeichnen ließe, dieser, der dritte, Moment als die Vollendung des Selbstdenkactes im Schlusse zu bezeichnen. Die in der Urtheilung des zweiten Moments zu ausdrücklichen Unterschieden, gesonderten Schauungen, gelangten Grundkräfte und Potenzen werden doch hier erst durch (schließendes) Ineinanderbeziehen zur Einheit, erhalten die Vollendung eines vom Bewußtsein getragenen göttlichen All. Es ist die Gott noch immanente, aber in seiner Selbsterzeugung schon durcherkannte und darin geformte, zur Selbstoffenbarung gekommene, „laute Weisheit", — ein inneres, real-ideales Universum, aber eben darum das urbildliche Gepräge des höchsten Verstandes tragend. Erst in dieser

innersten, selbstbeherrschenden Einheit ist Gott Verstand — wiewohl auch hierfür ein noch concreterer Begriff nöthig wird, wovon alsbald. Nur ist das dialektische Aufsteigen der Begriffe bis in diese innere Mitte des göttlichen Wesens nicht zu übersehen. Das göttliche All ist zuerst reale Einheit, diese aber nur als vom Verstande durchformte und vom Allbewußtsein getragene. Diese Selbstallwissenheit Gottes kann jedoch wieder nur in seinem Selbstbewußtsein gründen und Halt finden. Alles dies aber, bis in die höchste Bestimmung hinein, ist für die metaphysische Begründung befestigt an dem Weltbegriffe; denn erst darin wird erklärt, wie sich jene Einheit auch im objectiven Weltzusammenhange bis in seine innersten Theile unverwüstlich und siegreich durchsetzen könne. Nur so kann Gott als Schöpfer und Erhalter einer solchen Welt zur Begreiflichkeit erhoben werden. Die beiden Enden unserer bisherigen Betrachtung schließen sich hier an einander, der Ausgangspunkt hat sein Ziel gefunden, die Weltthatsache den vollständig sie erklärenden Begriff des Absoluten, und das metaphysische Denken hat auf seinem regressiven Wege in diesem Begriffe seinen völligen Abschluß und seine Ruhe gewonnen. — Eben darin kann Gott, nicht blos als das allgemeine oder absolute, sondern als das höchste Wesen bezeichnet werden, — als erhaben (transscendent) nicht nur über alles Geschaffene, sondern ebenso frei zugleich von der eigenen Unendlichkeit, sofern sie blos Unendlichkeit wäre, — indem nur in ihm sein Reales, Objectives völlig und durchaus in das Ideale eingeht, oder noch bestimmter, indem die Macht des Idealen, der freie, Eine, sich durchwirkende Geist Gottes seiner eigenen Unendlichkeit völlig sich bemächtigt, zum Herrn derselben sich gemacht hat. Hiermit erst gewinnt es volle Bedeutung, Gott lebendigen, seines eigenen Lebens mächtigen Geist oder Person zu nennen, wozu der blos theoretische Act der Selbstanschau-

ung, das Urich, keineswegs ausreicht, sondern wozu das weitere *reale* Moment der frei durchwirkenden Macht gehört, welche, als von Geist und gegenwärtiger Intelligenz getragen, nur als Wille, *Urwille* seiner selbst, bezeichnet werden kann. Es ist der reale oder positive Begriff der Aseität Gottes: er ist nicht nur (lebendiger) *Urgrund* seiner Unendlichkeit, auch *schaut* er sich nicht bloß in derselben, sondern, *frei* sie durchwaltend, *will* er sich in ihr als der Eine, ewig sich genügende und selige. Dies ist die höchste oder innerste Tiefe der Betrachtung: die der frei über allem Geschaffenen, wie über der eigenen Realität stehenden *Person Gottes*. Nur darin haben wir den Begriff Gottes auf die Weise gewonnen, wie ihn die Weltgegebenheit fordert, als eines seiner selbst und aller Dinge mächtigen Geistes.

Dies Princip ist es auch, was die reale und ideale Seite in Gott wahrhaft zu vermitteln, *in sich* aufzulösen vermag. Dieser letzte Moment ist noch zu zeigen.

III. Gott als höchste Einheit des Idealen und Realen.

118.

Gott, als Eines, ewiges *Subject*, schaut sich an in seiner ideal-realen Unendlichkeit, seinen unendlichen selbstschöpferischen Leben, — und ist dadurch nicht nur *unendliches Object*, sondern er stellt seine uranfängliche Einheit, als die durch die Unendlichkeit *hindurchgegangene*, diese in sich *zusammenfassende*, selbstmächtig darin *wieder her*. Er ist in beiderlei — realer, wie idealer — Weise nicht *bloße* Einheit (das höchste Wesen des Deismus), nicht bloße Unendlichkeit, noch auch *abstracte* Identität beider (was jenen gebrechlichen, und bei tieferer Erwägung sinn-

losen Begriff des Pantheismus erzeugte, das Absolute als das unendlich sich Verendlichende, den unendlichen Proceß, unendliche Subjectivität u. dgl. zu erklären), — sondern er ist die mit seiner Unendlichkeit wirksam vermittelte und aus ihr sich wiederherstellende, sie durchgreifende und klar beherrschende Einheit. Da diese jedoch nur die Macht des intelligenten Princips, des Geistes sein kann, so ist Gott darum und erst hier Person in vollem und zugleich völlig begreiflichem Sinne, ein lebendig und selbstbewußt (real und ideal) seiner mächtiges Wesen, welches diese drei Momente („Hypostasen") seiner Wesenheit frei durchwaltet und sie alle in gleicher Einheit ist. (Hypostasen hießen in der ältern Kirchenlehre bekanntlich diejenigen Unterschiede oder Seinsweisen (τρόποι ὑπάρξεως, modi existendi) im göttlichen Wesen, die aus seiner ewigen Selbstvermittlung (Zeugung) hervorgehen und ohne die eben Gott nicht Gott sein würde, die daher wesentlich ihn unterscheidende, vollendet nur an ihm hervortretende Bestimmungen sind. Indem ferner jedoch bei der Uebertragung dieses Begriffes in die lateinische Sprache es nöthig wurde, die falsche und der schwersten Mißdeutung fähige Uebersetzung von ὑπόστασις durch substantia*) ein für allemal abzuweisen, wodurch die unerträgliche Lehre von drei Substanzen Gottes, d. h. drei göttlichen Wesen, entstanden wäre: kam der Ausdruck persona für ὑπόστασις auf, wofür

*) Die durch Boethius aufgestellte Definition von persona, daß sie sei: naturae rationabilis substantia individua, bedeutet, wie hier nicht zu übersehen, durchaus nichts Anderes, als das oben Angegebene, indem substantia nur Uebersetzung des griechischen Wortes ὑπόστασις ist; — keineswegs bezeichnet sie, was wir unter Person verstehen, eine mit Selbstbewußtsein begabte individuelle Substanz — was auch dem Wortausdruck jener Definition nicht entsprechen würde, welche vielmehr übersetzt werden zu müssen scheint: die eigenthümliche Verwirklichungsweise (τρόπος ὑπάρξεως) eines geistig-vernünftigen Wesens (naturae).

man schon griechischerseits πρόσωπα zu setzen sich gewöhnt hatte. Und so entstand die an sich höchst rationale und durchaus speculative Begriffsbestimmung Gottes als des dreipersönlichen oder in seinen drei Wirklichkeitsmomenten Einen Wesens, eben weil er als absolut lebendige und selbstbewußte gedacht werden sollte; wobei nach Augustinus ausdrücklicher Bemerkung (de Trinitate VII. 4.) nicht an drei göttlichen Wesen (essentiae) oder Persönlichkeiten in unserm Sinne zu denken ist, sondern nur die in sich unterschieds- und leblose Einfachheit (singularitas) ausgeschlossen werden sollte, kurz das abstracte höchste Wesen, der reine Geist des Deismus. Man sehe die lichtvolle Entwicklung dieses Dogma mit Bezug auf die Haupthäresen, die von hier aus Billroth in seiner Religionsphilosophie S. 72 ff. gibt, aus der wir obige historische Punkte ausgehoben haben. (Vgl. auch Günther Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums 1828. Bd. I. S. 104 ff.)

119.

Hiernach ordnen sich nun die Momente von Gottes realidealem Leben, die wir bisher in ihrer Sonderung betrachteten, in folgender Weise:

1) Er ist — wie absoluter Einer Urgrund seiner selbst (§. 103.), so in ungetrennter Einheit damit absolutes Urich, reine Identität des Subject-Objects oder reines Licht (§. 108 bis 110.), der innerste Quellpunkt des Geistes Gottes, mit welchem er den eigenen tiefsten Ursprung ewig wissend durchdringt; vielleicht wäre es noch zu endlich oder empirisch gesprochen, dies als Selbstanschauung zu bezeichnen, worin immer noch die Bestimmung eines Factischen, wechselweis sich Vollziehenden und wieder Ablassenden, sich hinzudenken ließe; eigentlicher wäre es uranfänglich in sich ruhendes Selbstbewußt-Sein zu nennen, ewig unbewegtes Auge in der

Tiefe seines Wesens, — derjenige Moment, durch welchen es begreiflich wird, wie überhaupt die innere Unendlichkeit seines Lebens in ewiger Selbsterkenntniß befaßt sein könne, deren Wirkung abermals dadurch vermittelt, in der allgegenwärtigen Erhaltung der endlichen Welt uns factisch entgegentritt, in der universalen Thatsache, die uns nöthigte, allmählich aufsteigend im ewigen Selbstbewußtsein Gottes den höchsten Grund aller Welteinheit zu suchen (§. 83 ff.).

2) Ebenso ist er — wie reale Unendlichkeit des selbsterzeugenden Lebens (§. 104.), so darin ewiger Selbsterkenntnißact (§. 111.): beides tritt jedoch nicht zu einander, sondern Eines verwirklicht sich nur im Andern und durch dasselbe, und dies ist das specifisch Göttliche, durchaus Uebercreatürliche seines Lebens. Indem Gott sich erzeugt, erkennt er sich, und sich erkennend bringt er sich hervor: diese Macht der Intelligenz ist auch der Grund von der Einheit und Absolutheit seines realen Lebens, ist das im unendlich selbsterzeugenden Lebensprocesse Gottes ordnende, jedes Chaos in dieser Fülle abwendende Princip, auf welches wir aus seiner abbildlichen Wirkung in der endlichen Welt auch in seinem ansichseienden Wesen schließen dürfen.

Aber eben deßhalb ist diese geistige Eigenschaft nicht bloß Anschauung, sondern anschauendes („intuitives") Denken zu nennen; umgekehrt: Gottes Denken (Verstand) ist ein schlechthin anschauendes, reales, weil er Eins mit seiner Selbsterzeugung oder diese begleitend gedacht werden muß, und dies ist abermals das eigenthümlich Göttliche, durchaus Uebercreatürliche seines Geistes (§. 112—115.). Die Unterschiede jenes realen Lebens in Gott können nämlich, wie auch ihre abbildliche Wirkung am Endlichen zeigt, nur in diesem lebendigen Gegensatze gegen einander, damit aber zugleich (wie die ganze Ontologie die Unabtrennbarkeit beider Momente gezeigt hat) lediglich in steter Wechselbezie-

hung und Ineinanderordnung existiren. Diese wechselbeziehende Macht ist daher ebenso Denken in realer Anschauung, wie anschauendes (schöpferisch originales) Denken, — worauf auch die Möglichkeit einer festen Ordnung und einer zwecksetzenden Entwicklung der endlichen Welt gegründet ist. Wie daher in Gott, und nur in ihm, der Lebens- und Selbstanschauungsact sich unauflöslich durchdringen, so ist daher auch, und aus gleichem Grunde, seine Selbstanschauung, eben weil sie jenen selbstschöpferischen Act in sich schließt, realisirendes Denken.

(Die ältere Kirchenlehre sprach, unter dem Vorgange des Augustinus, dem göttlichen Wesen die Eigenschaft des Denkens ab, um ihm dafür die contemplatio zu vindiciren; gewiß sinnvoll und mit tiefer Wahrheit, sofern sie zunächst nichts Anderes, als das empirisch uns zugängliche „discursive" Denken damit meinen konnte, welches außer der Anschauung steht oder ihr nachkommt und deßhalb durchaus endlichen Charakters ist; — wodurch beiläufig von Neuem sich zeigt, daß ein „absolutes", dergestalt centralisirendes Denken und Wissen durchaus uns unvorstellbar bleiben müsse.)

3) Diese eigene, im Verstande geformte Unendlichkeit durchherrscht und überwaltet nun die lebendige göttliche Einheit, sich wiedergewinnend aus seiner unendlichen Fülle und ihrer gewiß und mächtig geworden: es ist nicht mehr die erste, noch unaufgeschlossene Einheit des reinen Ich, sondern hindurchgegangen und vermittelt mit der eigenen, real-idealen Unendlichkeit; dennoch ist jene erste Einheit ewig auch die zweite, denn sie ist Grund und Möglichkeit des ganzen Processes; aber nur in der zweiten ist Gott als der concrete, persönliche Geist erkannt. Hier erst stellt sich seine unendliche Selbstunterscheidung durch den vollendeten Selbsterkenntnißact in seine Einheit wieder her. Es ist der Unterschied des anschauenden Subjects und angeschauten

Objects, welcher sich ewig durchdringt, und da in Gottes Objectivität nichts dunkel bleibt, sondern durchaus gewußt wird im ewigen Subjecte, damit sich in's Ebenbild seiner selbst erhebt. Gott (und nur er) hat dies völlig erschöpfende Bild von sich, indem, was er realer Weise ist, sich in seinem Bewußtsein völlig als das seinige wiederspiegelt. Er setzt daher nicht nur realer Weise, in der zum innern Universum entfalteten Unendlichkeit, sondern ebenso in dem jenen Proceß begleitenden Acte des Selbsterkennens, sich aus sich heraus und stellt sich auch idealer Weise vollkommen vor sich hin. So ist dies Ebenbild das Erste, worin Gott in sich selbst (nicht durch das Schaffen einer endlichen Welt, die in diesen Umkreis der Gotteswirklichkeit noch gar nicht hineinfällt) verwirklicht ist. Wie er in sich realer Weise ein Universum entfalteter Lebenskräfte enthält, welche dennoch die reale Einheit seines Wesens durchwaltet, eben also hebt er diese Realunendlichkeit in Einheit in die Idealität seiner ewigen Selbsterkenntniß auf, weil diese gerade, die ideale Macht in ihm, der eigentliche Grund seiner realen Einheit ist, und so ist in Gott auch jenes Realuniversum wie der Idealität seines ebenbildlichen Wissens getragen und in der festen „Spiegelung" seines Selbstbewußtseins, wie man es genannt hat, umfaßt.

Anmerkung. Auch dies ist einer der Hauptgedanken, der, wenn oft auch nur ahnungs- oder bruchstückweise, von aller tiefern Speculation und aller religiösen Betrachtung erkannt worden ist. Ein Idealuniversum in Gott, welchem dennoch als dem Grunde der wirklichen Welt in irgend einem Sinne die höchste Realität beigemessen werden mußte, ist seit dem Platonismus Gemeingut der Philosophie geworden; aber daß es zugleich damit als Moment des innern vorweltlichen Selbstbewußtseins Gottes gedacht werden müsse, ist eine vom Wesen jenes Begriffes unabtrennliche Folge, welche zum Ge-

danken der idealen Ebenbildlichkeit Gottes in ihm selber führte. Dieser Schritt ist mit Entschiedenheit jedoch erst vom jüdischen und christlichen Platonismus gemacht worden, aber ohne dauernden Einfluß auf die eigentlichen Schulbegriffe vom göttlichen Wesen. Merkwürdig ist auch diese Vermittlung dem mächtigen Geiste J. Böhme's gelungen, der hier sogar den zweiten entscheidenden Schritt that, indem er, wie durch seine ganze Lehre, so namentlich bei diesem Lehrpunkte den Moment der Realität und Natürlichkeit jenes idealen Ebenbildes mit stärkstem Nachdrucke hervorhob. Und dies ist gerade die Seite, wodurch der ganze Begriff wissenschaftlich zugänglich und innerlich gewiß werden kann, weil damit für ihn an die Realität des Weltgegebenen angeknüpft wird. Bekannt ist, daß J. Böhme jene Selbstanschauung des göttlichen Wesens, der überlieferten Bezeichnung getreu, welche sie in der christlichen Philosophie erhalten, die „Weisheit" nannte, das „Spiegelbild" seines dreieinen Wesens. Aber hier eben unterscheidet er bestimmter und ausdrücklicher, als es je vor ihm (und nach ihm) geschehen, die bloß ideale Selbstfassung und die nothwendig ihr entsprechende Realwelt in Gott. Jene nennt er die „reine Jungfrau ohne Wesen"; sie ist „wie ein Spiegel der Gottheit und hält wie jedweder Spiegel nur stille und gebiert kein Bildniß, sie fängt es bloß": sie ist das „Leidende, Willenlose". Davon unterscheidet er jedoch bestimmt, wiewohl er sie zugleich als das Unabtrennliche nachweist, die wesentliche Weisheit, welche er auch die Natur, Leiblichkeit Gottes, den ungeschaffenen Himmel nennt, den siebenten, alle Quellgeister in sich entfaltet tragenden Geist Gottes, in welchem alle himmlischen Figuren sich gestalten, und alle Schönheit und Freude aufgeht. „Wenn dieser Geist nicht wäre, so wäre Gott ein unerforschliches Wesen." Diese wesentliche Weisheit urständet aber auch in der äußern Welt, ist das eigentlich gestaltende, zugleich

einende und beseelende Realprincip derselben. (Man sehe Stellen bei Hamberger die Lehre J. Böhme's S. 20—23. 44—46. 52. 53. 113—119.). So ist Böhme eben durch diesen Begriff der wesentlichen Weisheit der eigentliche Vollender des idealistischen Princips geworden. Wie können Gedanken, Urbilder real werden oder Gründe aller Realität sein? Kein „allmächtiger" Wille Gottes wird je ausreichen, um diesen Sprung zu erklären, und dies ist das Ungenügende und Leere der bisherigen theologischen Schöpfungstheorie geblieben. Da ist in Böhme die alte große Wahrheit von Neuem erweckt worden, welche Gott uns wieder nahe bringt, und dem Gedanken von seiner Allmacht und Allgegenwart erst Begreiflichkeit und Zuversicht für uns zu verleihen vermag: daß jene Urbilder der Dinge zugleich die reale und natürliche Wurzel, der Wesensgrund derselben sind, ewig präexistent in Gott, von seinem Geiste durchformt und dadurch seine segnend schöpferischen Kräfte in die Erscheinungswelt ergießend. Hierzu ist nun die wissenschaftliche Begründung getreten durch die ontologische Beweisführung unserer Lehre von den Urpositionen und Monaden, die dasselbe sind, was Böhme die Quellgeister der Dinge in der äußern Welt nennt, beschlossen in Gottes wesentlicher Weisheit. Daher wird man auch bei völliger Verschiedenheit der Darstellungs- und Bezeichnungsweise, welche an sich schon in unserm methodischen Verfahren gegründet ist, unsere Lehre von der göttlichen Dreieinheit ganz in der Böhme'schen wiederfinden. Wir schreiten nur regressiv in das höchste Princip zurück und sind streng gebunden an die in der Weltgegebenheit liegenden Analogieen, während Böhme aus der schon gewonnenen Mitte herabsteigend seine Lehre mehr erzählend, als begründend, unter bildlichen Wendungen und Gleichnissen, stets aber voll des treffendsten Sinnes für den schon Verstehenden, vorträgt. Aber auch bei ihm ist sie keineswegs halbphantastisches Gebilde

eines Sehers, sondern sie beruht auf demselben Grunde des Wirklichen und der ihm eingebildeten Nothwendigkeit, wie die unsre; nur hat sein durchdringender Tiefsinn der ausdrücklichen Vermittlung nicht bedurft und so die Deutlichkeit der Prämissen unterschlagen. —

120.

Wir haben im Vorigen (§. 116.) den Grund jener durchwaltenden, die eigene Unendlichkeit beherrschenden Einheit in Gott seinen Willen, den Urwillen zu sich selbst, genannt; und anders konnten wir die absolute Selbstbestimmung eines persönlichen Wesens nicht bezeichnen. Sie besteht darin, daß er schlechthin aus sich selbst, durchaus voraussetzungslos und unbeschränkt durch Anderes, durch den reinen Act freier Spontaneität sich erzeugt und darin seiner gewiß ist; — der schon erörterte Begriff der Aseität Gottes. Aber dies ist nur die Eine, negative Seite desselben. So gewiß er persönlich-bewußtes Wesen ist, will und genießt er sich selbst in der ewigen Selbsterzeugung: er ist nicht nur das schlechthin Bedürfniß- und Voraussetzungslose, sondern weit mehr noch: er erreicht in allen seinen Lebensacten seine höchste Vollendung. Das Gewollte wird im Erreichten ewig befriedigt und so ist seine Aseität bestimmter als dasjenige zu denken, was wir nur Seligkeit nennen können. Dieses innere vollgenügende Wollen seiner selbst ist aber auch in abbildlicher Wirkung die Kraft, welche sich in Schöpfung und Erhaltung der endlichen Welt zeigt, Gottes stetes und allwirksames Wollen des Geschaffenen und des ihm eingeschauten relativen wie absoluten Zweckes: — die Treue Gottes gegen die Schöpfung. Und so baut im Folgenden unsere Lehre von Weltschöpfung und Erhaltung einestheils auf jenem Begriffe fort und führt ihn weiter aus; anderntheils wird er doch erst für die Idee Gottes selber recht bestätigt durch

die Weltthatsachen, in denen die göttliche Welterhaltung allgegenwärtig sich nachweist, indem das Wechselverhältniß zwischen Gegebenem und für jene Idee daraus zu Erschließendem in keinem Theile der speculativen Theologie aufgegeben wird.

Jene mehr negative Seite im Begriffe des göttlichen Willens haben wir früher so ausgedrückt: Gott allein ist frei, denn nur er ist, was er ist, rein durch sich selbst. Aber eben weil diese Freiheit die vollkommenste ist, — formal, als die des absoluten Wesens, real, als die des vollkommensten Geistes — ist sie ebenso wenig Willkür, Beliebigkeit, als Zwang, Nothwendigkeit, auch nicht abstracte Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, sondern das schlechthin Höhere gegen jene beide. Man hat, um in Gott dem Begriffe der leeren Willkür zu entgehen, mit Schelling eifrig in die Behauptung Spinosa's eingestimmt: daß die wahre Freiheit Eins mit der Nothwendigkeit der eigenen Natur sei*), und man glaubte demzufolge das Höchste von Gottes Wirken gesagt zu haben, wenn man es mit dem unwillkürlichen Schöpferdrange des menschlichen Genius oder einer edlen Individualität in Analogie stellte. Hier liegt jedoch noch immer als verborgene Prämisse Schellings Lehre vom blinden Willen in Gott zu Grunde, welche wir ein für allemal, theils kritisch, theils positiv widerlegt haben. Es ist darin noch der Nachdruck gelegt auf den einseitigen Begriff der „natura" Gottes, und nicht bedacht, daß diese völlig aufgehoben, verklärt ist in seiner Geistigkeit. Wir selber haben hierbei anzuknüpfen an das ontologische Kategorieenverhält-

*) Ea res libera dicetur, quae ex sola suae *naturae* necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, *vel potius coacta*, quae ab alio determinatur etc. *Spinosa* Ethic. L. I. Defin. VII.

niß von Nothwendigkeit und Freiheit (Ontologie §. 200. S. 350 ff.), worin sich ergab, daß der Begriff der Selbstbestimmung und steten Selbsterneuerung — (Moment der Freiheit) — aus dem Innern der Uranlage oder „Natur" — (Moment der Nothwendigkeit) — schlechthin Allem zukommt, dem wir Urposition oder monadisches Sein zugestehen müssen: daß sie Gotte aber in absolutem Sinne beizulegen sei, weil er in dieser Selbstbestimmung kein Anderes, als wahrhaft ihn Beschränkendes, sich gegenüber hat. Aber damit ist der Begriff der göttlichen Freiheit noch nicht gewonnen, der da specifisch und ausschließlich der göttliche wäre. Diesen können wir nur in dem Principe finden, welches überhaupt als das specifisch göttliche sich ergeben hat, in dem der absoluten Persönlichkeit, der Einheit der ewigen Natur Gottes mit seinem Geiste. Deren Freiheit und Wille ist aber schlechthin nicht mehr zu denken, als lediglich aus der Nothwendigkeit der eigenen Natur handelnd (was ein Wirken, aber kein Handeln wäre), sondern — auf eine Weise, die das Nothwendige, d. h. Blindwirkende, Naturartige, positiv in sich ausschließt — in tiefster bewußter Harmonie und Einheit das Realisirte mit sich vermittelnd; — ein Begriff, für welchen wir hier den treffenden Ausdruck noch nicht gefunden haben, wozu wir daher eine Reihe neuer Analogieen aufgreifen müssen, in die wir durch eine allgemeinere Betrachtung hinüberführen.

Anmerkung. Was bisher fast durchweg bei diesem Begriffsverhältnisse übersehen worden, besteht darin, daß wir es hier schlechthin mit keiner Kategorie zu thun haben, die ihren Ausdruck in natürlichen Dingen oder Analogieen, auch nicht in denen des denkenden Geistes finden kann: es ist eine Kategorie des Willens, aber des bewußten Willens; wiederum jedoch hier nicht des Willens in seinen accidentellen Selbstbestimmungen (einzelnen Volitionen), sondern in seiner

Substanz und Grundbestimmung. So müssen wir gewissen Zuständen in uns, im Unterschiede von andern, die specifische Eigenschaft beilegen, nicht Werk eines besondern Entschlusses zu sein, und dennoch durchaus von unserer Freiheit, von unserer Billigung getragen zu werden, und die eben deßhalb den vollendetsten Ausdruck unsers innern Willens und Charakters (unserer geistigen „Natur", und so, wenn man will, einer Nothwendigkeit, aber einer „moralischen") an sich tragen. Die Frage ist eben, mit welchem treffendsten Worte wir dies in Gott zu bezeichnen haben? (Als Beispiel einer solchen Ungenüge des Ausdrucks, die aber keineswegs Unklarheit des Begriffes, noch weniger Widerspruch in sich schließt, kann dienen, wenn die Kirchenlehre seit Athanasius, parallel mit dem hier gesuchten Begriffe, eben so wenig zugeben wollte, Gott zeuge den Sohn ἐκ βουλήσεως (zufolge eines besondern Willensentschlusses, wodurch seine ewige Selbsterzeugung vielmehr mit dem Schaffen der endlichen Welt zusammenfiele), als darum einräumen konnte, dies geschähe ἀβουλήτως und ἀθελήτως, d. h. wie Schelling sich ausdrücken würde, durch einen blindwirkenden Willen in ihm, — sondern durch einen Willen, der eben ruhende Zuständlichkeit ist, dies aber nur sein kann, weil ihn das höchste Bewußtsein, die besonnenste Freiheit durchdringt. Es ist unverkennbar, daß diesem Begriffe, um ihm eigentlich Verständlichkeit zu geben, ein wichtiges Element noch abgeht; wir müssen daher, um es zu gewinnen, dem Zuge der hier angeregten Betrachtung noch weiter nachgehen.)

121.

Durch den hier gewonnenen Begriff von Gott erweitert sich nämlich die bloß theoretische Thätigkeit eines auf Consequenz dringenden Denkens zu einer den gesammten Geist des Menschen ergreifenden Ueberzeugung. Auch dem Gemüthe muß ein Verhältniß zu einem Wesen aufgehen, das nur

menschenähnlich gedacht werden kann, aber in der Vollkommenheit des eigentlich Menschlichen. Einmal von der Evidenz ergriffen, daß der Grund der Welt nur ein persönlicher Gott sein könne, aber auch zu der eng damit Verbindung stehenden Einsicht gelangt, daß alle Potenzen und Grundkräfte der wirklichen Welt nicht nur die Ursache ihres Daseins, sondern auch den Grund ihrer Qualität in einer analogen Beschaffenheit des göttlichen Wesens haben müssen: so wird damit auch der Satz zur unwiderstehlichen Ueberzeugung erhoben, daß überhaupt, was im Menschen geistig das Höchste, Reinste, zugleich das eigentlich Persönliche ist, sein qualitatives Vorbild und seinen Grund in Gott habe. Wir können ihm nicht nur den Charakter des vollkommenen Selbstbewußtseins und Verstandes beilegen, worin sich weit mehr nur die allgemeine Bedingung der Persönlichkeit, als diese selbst, gezeigt haben; wir müssen, über jenen formellen Begriff hinausgehend, die persönlichen Eigenschaften in ihm annehmen, welche auch die menschliche Person hochstellen, eben weil sie in uns die höchsten sind. Wir lieben nur, weil in Gott die Potenz, die allgemeine Macht der Liebe ist, wie wir nur Bewußtsein sind, weil Gott Urbewußtsein hat. Und insofern könnte der Satz: Gott liebt in uns, wie er in uns das Bewußtsein vermittelt, triftigen Sinn und wahre Bedeutung erhalten, ohne die ebenso verwirrende, als oberflächliche pantheistische Beimischung, daß er erst dadurch in sich selber Bewußtsein oder Liebe zur Wirklichkeit bringt, indem wir Liebende oder Bewußte werden; während bei gründlichem Denken vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen ist, daß er vorweltlich beides schon in sich sei, weil wir es zu sein vermögen. Deßhalb führt nun auch diese Einsicht zu einem umfassendern Ergebnisse über: — die Speculation hat hier, vielleicht zum ersten Male in streng wissenschaftlicher Entwicklung, einen Begriff des Ab-

soluten erreicht, der auch die Probe des Gemüths bestehen kann, der den menschlichen Geist über sich erhebt, indem er ihn auf Tiefste befriedigt. Das durch ihn völlig beschwichtigte theoretische Interesse wird hier daher von einem umfassendern aufgenommen: die Zuversicht, das Vertrauen zu diesem Gotte, — was in ganz universaler Bedeutung Glaube (fides, πίστις) heißt — geht aus der reifsten theoretischen Einsicht selbst hervor, ist nicht nur etwa der Anfang oder Ausgangspunkt, sondern das vernunftgemäße Ziel, die erreichte Gränze der ganzen durch die Speculation eingeleiteten Denkbewegung.

122.

Hier aber, wo das Princip gefunden, in dem das regressive Denken befriedigt, der Weltwiderspruch begreiflich gelöst ist, erlischt auch die Form von Evidenz, die bloß aus der Lösung von Widersprüchen (hier aus der Lösung des Weltproblems) hervorgeht. Wir konnten mit jener Evidenz behaupten, daß einer solchen Welt Urheber nur ein persönlicher Geist sein könne, mit den nachgewiesenen Grundprädicaten dreieiner Momente: jeder andere Begriff desselben sei Widerspruch, beruhend auf Halbdenken oder einer undurchgeführten Metaphysik. Hiermit beginnt aber ein anderes Erkenntnißgebiet, dessen Einsicht sich nicht darauf beschränkt, das Gegentheil als Vernunftabsurdität, als Widerspruch zu bezeichnen: denn im Principe des Persönlichen ist ein specifisches Mehr, als bloße Nothwendigkeit, gefunden, und was aus dem Persönlichen hervorgeht, daran kann nicht allein das Nothwendige Theil haben.

Wir reden hier daher nicht mehr von der realen Nothwendigkeit, die in Gottes Wesen, wie in allem Wirklichen mit seiner Ursprünglichkeit Eins und darum die Wurzel seines aus sich selbst Lebens, seiner Freiheit ist

(Ontolog. §. 200—202.). Ueber diese könnten wir sagen, daß, je reicher die Natur, die Ursprünglichkeit eines Wesens, — sei es bedingt oder das Unbedingte selbst, — desto umfangreicher auch die Nothwendigkeit, aus der es lebt, also zugleich desto schöpferischer seine Freiheit, der Spielraum seiner Kräfte sei. Und so müßte in diesem allgemeinen Sinne behauptet werden, daß, wie in Gottes unendlicher Wesensfülle seine Nothwendigkeit die reichste oder schlechthin unbedingte, eben darum auch seine Freiheit die umfänglichste, unberechenbarste sei, den größten Bereich von Möglichkeiten in sich schließe: — welches Verhältniß bei der Lehre von den Eigenschaften Gottes noch näher erörtert wird. — An dieser Stelle ist bestimmter daran zu erinnern, wie eben dies persönliche Absolute in dem, was es *ist*, wie in dem, was es *wirkt*, ein weit Größeres umfassen muß, als nur dasjenige, was sich in ihm *nicht widerspricht*. Dies, was aus der strengen Nothwendigkeit seines Seins, wie seines Begriffes (der Denknothwendigkeit), folgt, hat sich eben nur als die abstracte Seite seines Wesens ergeben, innerhalb der jener Spielraum von Möglichkeiten, von Selbstentscheidungen der Freiheit liegt, welche nur sein volles Sein, wie sein Wirken erklären, für welche daher auch nur eine andere Form des Beweises, als die aus der Evidenz des Nichtwidersprechenden, übrig bleibt. Die *Natur* Gottes ist in seinem Bewußtsein aufgehoben, zum freien Geiste verklärt; so wirkt auch in der göttlichen Schöpferkraft nirgends mehr seine reine Natur, die bloße Nothwendigkeit der Allmacht, sondern diese schon gemildert und vergeistigt durch seine eigentlich persönlichen Eigenschaften, was einer der wichtigsten Begriffe werden wird, um in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften die entgegengesetzten Bestimmungen vermittelt zu denken, so wie um weiterhin den rechten Begriff der Welterhaltung und Weltregierung zu finden. In keiner dieser Beziehungen

kann daher bei der bloß widerspruchlösenden Nothwendigkeit (Ontol. §. 191 ff. mit Anmerk. zu §. 193.) stehen geblieben werden, indem, wie sich dort in ganz ontologischer Allgemeinheit ergeben hat, schon dem Begriffe der realen Nothwendigkeit das Princip der realen Möglichkeit und der Freiheit immanent ist. Hier tritt daher auch eine andere Art von Ueberführung und Zuversicht der Erkenntniß hinzu, als die bloß negative dialektische, welche das Gegentheil als das formell Unvernünftige, absolut Widersprechende, aufweist. Hier muß daher die Philosophie „den Versuch zum Verstehen zu zwingen" aufgeben, aber mit der vollen erkenntnißtheoretischen Rechtfertigung dafür, weil mit Anerkennung jenes freien Princips auch ein anderes Erkenntnißgebiet beginnt, welche beide dem Nothwendigen nicht entgegengesetzt sind, sondern es in sich aufgehoben tragen, übernothwendige genannt werden können in der Nothwendigkeit, gleichwie überhaupt der freie Geist, wo er auch auftritt, endlicher, wie absoluter Weise, in seinen Aeußerungen nie nach dem blos logischen Denkzwange zu berechnen ist; aus gleichem Grunde, wie man auch gewohnt ist, das Gemüth und die Genialität höher zu stellen, als den Verstand, indem man beiden zugesteht, mehr, wie verständig, aber darum keineswegs unverständig zu sein.

123.

In diesem Sinne und Maaße der Ueberzeugung dürfen wir vielleicht es wagen, mit dem Principe der Analogie noch einen Schritt über das schlechthin Nothwendige, Widerspruchlösende hinausgehend, auch hier an die alte Lehre zu erinnern, daß in dem offenbaren Geheimnisse der Liebe, in demjenigen, was menschlicher Weise als das Höchste, Persönlichste, das Freieste und doch Unwillkührlichste und Nöthigendste sich ankündigt, worin sich also die natürliche und die

geistige Potenz unseres Wesens am Innigsten durchdringen, das Wesen der göttlichen innern Dreieinheit, wie den Grund einer Weltschöpfung und Selbstoffenbarung an die Welt in allen ihren Beziehungen am Verständlichsten werden. Lieben ist Suchen seines Andern, als doch des Eigenen, aber zugleich stetes Gefundenhaben desselben, Ausgleichung dieser Spannung, welche sich daran doch immer von Neuem entzündet, wie auch im menschlichen Verhältnisse die wahre, ihren Gegenstand sicher treffende Liebe Gegenliebe voraussetzt; und so ist sie eines der Güter, welche im Endlichen den Charakter der Ewigkeit und Unergründlichkeit, weil der in's Unendliche fortgehenden Steigerung, am Unmittelbarsten an sich tragen, indem sie aus der Befriedigung gerade sich anfacht und vertieft. Deßhalb ist sie von jeher als das mächtigste Dämonische im Menschen bewundert, ja gar nicht mit Unrecht als ein geheimnißvoll Göttliches verehrt worden; denn sie verbindet auf eine für den bloßen Verstand des Menschen nicht zu erfindende Weise die höchsten Widersprüche des Geistes. Es liegt nämlich in ihr, wie in allem Enthusiasmus, eine Macht, die uns die höchste Gewalt anthut, aus uns selber uns Fesseln anlegt, ohne mit dem Gefühle unserer Freiheit in Widerspruch zu treten, ein in uns selber dämonisch Unwillkührliches, welches, indem es uns zwingt, uns an Anderes dahin- und das bloße Selbst aufzugeben, doch das tiefste Selbstgefühl der freien Wahl und der persönlich eigensten That in uns zurückläßt: Alles, an sich betrachtet, widersprechende Begriffe, die dennoch gelöst sind in jenem Gefühle. Deßhalb können wir sagen, daß in ihm wie nicht minder in jeder heroischen That und in aller Selbstaufopferung (Liebe ist aber das höchste und beglückendste Selbstopfer), eine über alles Denken, alles Rationelle hinausreichende Kraft liegt, da die Klugheit vielmehr auf der Selbstisolirung des Ich, als der klügsten Wahl, bestehen

würde, worin auch in der That das individuelle Ich verharren kann.

Wie sich nun in der Reihe dieser Erscheinungen des unendlichen Geistes ein Princip erfahrbar macht, das weder blos natürlich, noch blos verständig, sondern ein Höheres gegen Beides ist, so müssen wir bei gründlicher Erwägung das Urprincip davon in das Wesen Gottes setzen. Das Geistesfactum einer, jede Sprödigkeit des Individuellen überwältigenden, sie in Selbstaufopferung hineinziehenden Liebe, ebenso die Erscheinung einer alles Irdische in sich dahinnehmenden Gottesliebe in uns, ist keine aus dem blos menschlichen Wesen, aus dem Begriffe des Geistes allein erklärliche Thatsache: es ist eine höhere, ihn überwindende Gewalt; und so läßt uns die in der ganzen bisherigen Folgerungsweise liegende Consequenz nur auf ein Analoges in Gott selbst schließen. Wäre nicht in Gott eine höchste Macht der Liebe, wir vermöchten nicht aus uns selbst zu diesem Gefühle zu kommen; und es ist ein gründlich unabweisbarer Gedanke Spinosa's, daß die Liebe, mit der wir Gott lieben, nur in der Liebe ihren Grund habe, mit der Gott sich selber liebt.

124.

Diese können wir jedoch in Gott weder einer blos schöpferischen Naturkraft, einem Allleben, noch sogar der blos intelligenten Macht in Gott gleichstellen; weder in seiner unendlichen Natur, noch in seinem absoluten Verstande den Grund derselben finden, sie nicht einmal blos auf eine dieser beiden Seiten weisen: sondern sie fällt dem dritten, zwischen Natur und Intelligenz tretenden Principe zu (§. 117. 118.), einer geistigen Natur im Wesen Gottes, kurz demjenigen, was wir in Analogie mit dem menschlichen Geiste, nur das Gemüth in Gott nennen können, jene Eigenschaften, die erst geeignet sind, den absoluten Geist auch zum persönli-

chen in dem vollen Sinne dieses Worts zu machen. Denn es muß hier überhaupt noch bestimmter daran erinnert werden, daß, was wir bisher die Natur in Gott nannten, für welche uns dort zunächst allerdings das sinnliche Universum zur Analogie und zum Ausgangspunkte diente, selbst durchaus unvollständig und dem göttlichen Wesen unangemessen gedacht würde, wenn es *nur* die Grundprincipien und Kräfte zur Verwirklichung eines sinnlichen Universums enthielte. Vielmehr setzt die Wirklichkeit des concreten, d. h. persönlichen, Geistes auch ebenso nothwendig ein Ursprüngliches oder Natürliches geistiger Anlagen (ingenium, Ingenuität) voraus, deren bewußtes Hervortreten die eigentliche Erfüllung jedes geistigen Lebens ausmacht, und zufolge welcher das Allgemein-Geistige (abstract Selbstbewußte) erst den Stempel persönlichen *Charakters* gewinnt. Am Menschen sind Genialität und Gemüth die erst ihm Persönlichkeit verleihenden Gaben, und keiner entbehrt ihrer ganz: aber zugleich sind sie *Gaben*, ein unwillkürliches, nicht zu erwerbendes, nur zu entwickelndes Ursprüngliche, somit ein *Gott*verliehenes, im Ursprunge aller Dinge Vorgebildetes. Und wenn über eine solche Ursprünglichkeit im Menschen die neuere speculative, wie ästhetische Bildung mit sich einig geworden ist, so hat sie doch den letzten, consequent naheliegenden Schritt noch ausdrücklicher zu thun zum Rückschlusse in das göttliche Wesen selber: auch das göttlich Persönliche kann, analog mit jenem, nur gedacht werden als die höchste urbildliche Vollendung von dem, was wir im Menschen als Eigenschaften des Gemüths und des Genius wiederfinden; denn diese können ihren letzten Grund nur in einer analogen Potenz des göttlichen Wesens haben. *Dies* ist erst das persönliche Band, welches die blos natürlichen Kräfte in Gott zur Harmonie, seine Natur zur „Weisheit" mäßigt. Intelligenz, Verstand wären auch in Gott nur ein Formelles, Leeres ohne dies

Princip, und ein Ohnmächtiges der nur für sich wirkenden Natur in Gott gegenüber.

125.

Aber auch damit reihen wir nur einen alten Gedanken in unsern Zusammenhang ein, und bisher hätte es höchstens daran gefehlt, ihm in einer systematischen Entwicklung des Gottesbegriffes zur vollen Consequenz zu verhelfen und darin seine rechte Stelle zu geben. Denn jedes über die Oberfläche hinausreichende Selbstbewußtsein des Menschen kann ihn nur in der Grundüberzeugung befestigen, daß er Alles, was er die geistigen Ideen, das Wahre, Gute und Schöne nennt, durch sich selbst weder besitze, noch erkenne, sondern daß es ein Verliehenes, ihm „Eingegebenes" sei, welches seinen höchsten Ursprung, sein Urbildliches, somit nur im Geiste Gottes haben könne. Sind wir daher durch alles Bisherige überhaupt zu der Anerkenntniß eines geistigen Princips in Gott genöthigt worden: so läßt sich auch die fernere Consequenz nicht zurückweisen, daß Substanz und Inhalt dieser Intelligenz in Gott nicht nur jene reale Seite sei, welche wir auf den Grund des äußerlichen Universums in Gott voraussetzen mußten, sondern daß die Ideen des Guten, Schönen, Wahren, deren abbildliche Verwirklichung in unserm Geiste erst am Höchsten Unwillkürlichkeit und Freiheit versöhnt, die ursprüngliche geistige Natur Gottes ausmachen, und hier innerlich Eins sind. Auch hier muß die Platonische Ideenlehre, um zu ihrer vollen Wahrheit gebracht zu werden, das Gegengewicht eines Realen und Objectiven in Gott selber erhalten, dessen Gegenbild und Rückwirkung die menschliche Natur eben darlegt. Wie wir daher aus der allgemeinen Weltzwecklehre auf eine reale und ideale Seite, auf Natur und Selbstbewußtsein in Gott schlossen, wie das äußere Universum die Fülle seiner Natur, die Macht seines

ordnenden Verstandes, aber nicht minder die ihm eingebildete Idee der Schönheit offenbart, und ihn als die höchste künstlerische Macht verräth: so werden wir vorzugsweise in den engern Kreisen der Schöpfung, namentlich in der geistigen Weltzwecklehre der Menschengeschichte, in der Oekonomie der historischen Offenbarung die Zeugnisse seines Gemüthes aufsuchen müssen, indem sich Gemüth, als solches, nur dem andern, und zwar dem ursprünglich ihm verwandten, kund zu geben vermag. Wäre Gott blos Intelligenz und Natur in absoluter Einheit (höchster Verstand und Allmacht): er wäre nicht der Gott, dessen Abglanz wir im Geiste des Menschen erkennen. Er ist Gemüth, die geistige Substanz alles Dessen, was sich im Menschen als das Höchste, Unwillkürlichste und Beseligendste ankündigt, und was eben darum ein (Gott-) Verliehenes ist.

Dies erst ist der vollständige Begriff des Geistes in Gott, was uns unsere Gotteslehre auch als „concreten Theismus" hat bezeichnen lassen. Das Gemüth Gottes wirkt eben so universell in seinem Wesen und in der Schöpfung hindurch, wie seine reale Natur und sein Verstand, und ist der geistig reale Träger von beiden (obwohl es, wie gezeigt, ausdrücklich erkennbar im Geschaffenen nur an und für den Menschen hervortreten kann). Es ist, wie die reine Selbsterzeugung und Selbstanschauung der erste (noch abstracte) Anfang des Gottesbegriffs war, so erst die eigentliche Vollendung und der Abschluß des göttlichen dreieinen Wesens zur concreten Persönlichkeit.

126.

Einmal in diesen Umkreis von Begriffen eingetreten, dürfen wir die Analogie noch um einen Schritt erweitern und jenen ewigen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißact Gottes, in welchem er seiner selbstgenießend gewiß wird, als

die Liebe gegen sich selbst bezeichnen. Einige haben gewagt, die Geschlechtsliebe vorzugsweise zum Symbole nehmend, in jenem Verhältnisse das androgynische Wesen Gottes zu finden. Aber diese Liebe ist überhaupt, selbst im Creatürlichen, nicht die höchste, d. h. nicht ihre geistige Form. Für diese bietet sich vielmehr eine doppelte, an sich selbst schon vorbedeutende Gestalt der Liebe dar, weil sie, jede für sich, die tiefste Auflösung eines geistigen Widerspruchs enthält: die Liebe des Zeugenden gegen das Gezeugte, als Aufopferung und Hingebung des Mächtigen und Selbstgenugsamen für das Schwache und Bedürftige, — das höchste und wunderbarste Selbstopfer, was der Bereich der geschaffenen Wirklichkeit darbietet, und doch die universellste Macht, durch welche allein das Lebendige erhalten zu werden vermag: — und in umgekehrter Richtung die hingebende Liebe des Erzeugten für das Zeugende, welche die geliehene Selbstständigkeit ablehnt, und nur im unbedingten Vertrauen zum Erzeuger, in der uneingeschränkten Hingabe an ihn die Selbstgewißheit und Ruhe, seine wahre Selbstständigkeit, finden kann: — worin die beiden Grundformen geistiger Liebe und das Befestigende aller gemüthlichen Verhältnisse zwischen den Geistern gegeben sind.

Müssen wir nun nach dem bisher nachgewiesenen Principe der Analogie auch von dieser Doppelgestalt der Liebe den Ursprung und Grund im Gemüthe Gottes finden; so wäre hier zu sagen: beide Richtungen der Liebe gleichen in ihm sich aus; denn der Liebende und der Geliebte, der Zeugende und der Gezeugte sind gleich vollkommen: es ist der ewige Wunsch der Neigung, der ewig befriedigt wird, die stets angefachte und aufs Höchste belohnte Liebe, was Gottes Gemüth eben zum allseeligen macht: er allein kann sich zum höchsten Gegenstande seiner Liebe haben, weil er ihr das Genügende ist. Dennoch liegt hierin das eigenthüm-

lichste und unnahbarste Geheimniß des göttlichen Wesens; wir können es nur denken, nicht uns in dasselbe hineinversetzen. Für uns hat Selbstliebe als Quelle der Seligkeit keinen Sinn, weil wir das Vollkommene nicht in uns selbst finden, ja sie stößt uns zurück: uns treibt die Liebe über unsere Beschränkung hinaus, um im Andern dies uns Fehlende zu suchen; daher der ächt menschliche Typus der Liebe — jene zweite Form, in der das Niedere Ruhe im Vollkommenen sucht, — mit der Bewunderung und der Ehrfurcht auf das Tiefste verwandt ist. So könnte innerhalb der Schöpfung das gottähnliche Grundgefühl der Liebe die Hingebung, als Gnade, Erbarmen, Milde, genannt werden (deren eigentlichstes Symbol und Beispiel die Mutterliebe ist): — die specifisch menschliche, creatürliche Form der Liebe die Hingebung, als Vertrauen und Ehrfurcht. Beide vermögen wir zu begreifen, mitzufühlen, weil wir selbst Vollkommnere oder Unvollkommnere sind; jene eigenthümlich göttliche Liebe ist unserm Gefühle versagt.

Aber eine allgemeinere Betrachtung schließt sich hier an. Schon seit Platon hat man den höhern, göttlichen Ursprung der Liebe behauptet; aber dieser Gedanke, wiewohl er seinem Ursprunge und seiner Intention nach der gründlichste war, hat dennoch eine halbphantastische Hülle behalten, oder ist ganz abstract und unbestimmt, eher Redensart als Philosophem geblieben, weil weder psychologisch der umfassende und reine Begriff der Liebe, noch metaphysisch der wahre Begriff Gottes und die Einsicht seines nahen und innigen Verhältnisses zur Welt und zum Menschen die Untersuchung tiefer leitete.

Es ist allgemeinstes Resultat der Philosophie und der durch sie geweckten Bildung, jedes Einzelne als integrirendes Glied des Universums zu betrachten, und deßhalb als heilig und bedeutungsvoll; jeden Geist als solidarisch verbunden mit

der gesammten Menschheit, in welcher er nur durch das Gefühl und die Theilnahme an dieser Einheit für sich selbst Bedeutung gewinnen könne; und in der praktischen Philosophie hat man nicht ermangelt, theils die Existenz eines sympathetischen Gefühls im Menschen daraus herzuleiten, theils die moralischen Gebote der Menschenliebe darauf zu gründen, wenn man dort überhaupt für beides eine allgemein wissenschaftliche Begründung versuchte. Dennoch scheint diese Auskunft eben nur eine halbe geblieben zu sein. So lange dies Alles bloße Vernunfteinsicht, Product der Reflexion in uns bleibt, wird es eben so machtlos sein oder als ein theoretischer Satz dahingestellt werden, wie sich dies mit der Wirkung der sogenannten reinen moralischen Gebote nur allzuoft an uns und Andern ergibt. Wenn der Quell jener Gottesliebe in uns nicht geöffnet wird und unser Gemüth mit umschaffender Begeisterung erfüllt, bleibt es auch arm und leer an wahrer Menschenliebe und an der Frucht guter Werke; zum factischen Erweise, daß jene und diese Liebe Eines Ursprungs, ja in der Wurzel nur Eine seien. Wenn wir die Menschen lieben, wahrhaft und rein, d. h. über alles Zufällige hinaus, was ihnen anhaftet: so lieben wir sie um des Göttlichen in ihnen willen, lieben wir das Eine göttliche Band, das sie mit uns umschließt.

Was folgt daraus für die Consequenz des metaphysischen Denkens? Offenbar dies. Was uns in der Empfindung unwillkürlicher Liebe und völlig uneigennützigen Mitgefühls (welches sich selbst bis auf die Thiere erstreckt) mit unsers Gleichen verbindet, kann bei tieferer Erwägung nur als eine in die endliche Welt entlassene Nachwirkung gelten, nicht blos von der Einheit aller Dinge in Gott — denn aus der bloßen Einheit folgt mit Nichten, daß auch das Gefühl dieser Einheit auf ideelle Weise in den Geeinten gegenwärtig sei — sondern von der eigenen innern Liebe Got-

tes, mit welcher er uns umschließt, wie mit dem eigentlichen Bande seines Gemüths. Wenn Gott uns nicht liebte auch bis in unsere Endlichkeit (Sünde, Entartung) hinein, vermöchten wir weder ihn, noch gegenseitig uns zu lieben. Aber eben deßhalb „hat er uns ursprünglich, seit Anbeginn geliebt"; philosophischer ausgedrückt: liebt er uns ewig und allgegenwärtig; d. h. — was uns für den gegenwärtigen Zusammenhang, für die Betrachtung des Wesens Gottes zunächst interessirt — ist die Liebe die Substanz und das Innerste des göttlichen Gemüths. Gott „ist" die Liebe, nicht blos hat er sie, wie wir, als eine entlehnte oder halbverkümmert in uns hervortretende Eigenschaft.

127.

Damit können wir jedoch sogleich einen Schritt weiter gehen. Hat sich die Liebe als das eigentlich Durchwirkende und Verbindende in der Schöpfung erwiesen; so ist sie auch als Ursache derselben mitwirksam. So dürften wir (vorerst noch hypothetisch), als den allgemeinen Grund zur Schöpfung einer endlichen Welt und als das höchste Endziel derselben zugleich, den Entschluß Gottes uns denken, die in ihm ewig verbundenen Momente jener Liebe gesonderten Wesen in Liebe und Gegenliebe mitzutheilen, um selbst so diese Liebe tiefer zu empfinden gegen das ihm Aeußere, Geschöpfliche, welches, in Gegenliebe ihm verbunden, sich rückwärts zu ihm wendet. Wir könnten es die gnaden- und sinnreichste Erfindung des göttlichen Gemüthes nennen, die eigene Seligkeit, so weit es möglich, dem Andern verleihend, sich in ihm zu empfinden, und es in ihm sich empfinden zu lassen. Aber es ist Gnade, nicht Bedürfniß; und wenn das Geheimniß der Weltschöpfung uns darum ebenso offenbar ist, als unmöglich in einem einzelnen Begriffe auszusprechen, weil es sich in die mannigfaltigsten Symbole fassen läßt, weil alle Stufen lebendiger und

geistiger Erzeugung es in sich wiederholen und von einer bestimmten Seite darstellen: so wird es, da Gott nicht nur eine von Intelligenz durchdrungene Naturkraft, sondern sein Gemüth in der Weltschöpfung bewährt, der höchste Ausdruck für dieselbe sein, daß, innerhalb jener Naturwirkung und durch sie allgegenwärtig hindurch, das göttliche Gemüth, die Liebe das eigentlich Wirkende ist.

Anmerkung. Der Dichter hat, gewiß in hohem Sinne, die Einsamkeit, „Freundlosigkeit" Gottes als den Grund bezeichnet, warum er zur Schöpfung einer Geisterwelt bewegt wurde, und dieser Ausspruch ist auch von Stimmen aus dem Kreise der neuern Philosophie gebilligt worden. Hier schwebt aber noch immer der alte, abstract deistische Gottesbegriff vor, zu welchem wir ein für allemal uns nicht bekennen können: es wird zwar darin Gott Unendlichkeit, höchste Vollkommenheit und Geistigkeit beigelegt, aber auf so leer unwirkliche Weise, daß er, als jener reine, in sein ewiges Anschauen verlorene Geist gedacht, wohl den andern, ebenso tiefgreifenden Ausspruch eines ächtspeculativen Geistes von der „unendlichen Langenweile" dieses Gottes rechtfertigen könnte. Die reale Unendlichkeit, die wahrhafte Anderheit seiner Selbstanschauung in Gott, wie wir sie lehren, läßt für uns den Begriff solcher Einsamkeit und eines leeren, veränderungs- und gegensatzlosen Selbstbewußtseins gar nicht zu, welches des Anderseins der Welt oder ihres Wechsels bedürfte, um über das Abstracte hinaus zum Concreten, zugleich Begreiflichen des göttlichen Bewußtseins und seiner Persönlichkeit zu gelangen. Für uns fällt freilich darum der Begriff des Bedürfnisses zu einer Schöpfung von Seiten Gottes in irgendwelchem Sinne ganz hinweg: und ohnehin wäre dies ein halber oder ein Nichtgedanke; denn ist es, wie sich schon gezeigt hat, der wesentliche Begriff der Schöpfung, das in Form der Genesis und Sonderung sein

zu lassen, was in Gott ewig und verbunden, aber real, nicht blos ideal, existirt: wie vermöchte Gott darum, auch zur Schöpfung sich fortbestimmend, an sich reicher oder in seinem innern Wesen vollkommner zu werden, überhaupt ein Bedürfniß seines eignen, allgenugsamen Wesens zu erfüllen? Mit dem Begriffe eines concreten Theismus sind diese Vorstellungen völlig abgeschnitten: es bleibt nur die Wahl zwischen dem pantheistischen Zusammenfallen von Gott und Welt ohne Schöpfung, was schon widerlegt ist, oder dem Begriffe einer völlig freien, ihren Erklärungsgrund in keinerlei Nothwendigkeit oder Bedürfniß findenden Schöpfungsthat. Dann ist ihr Grund aber nur aus der Schöpfung selbst zu erkennen, aus der Art, wie Gott in ihr sich offenbart, und wie er die Absicht derselben in der Abstufung der Weltwesen ohne Zweifel immer höher und verständlicher auseinanderlegt. Wenn daher in jener Hypothese (§. 125.), wie in dem einfachsten und doch gottgemäßesten Gedanken, die Lehre vom Grunde und dem letzten Ziele der Schöpfung — die ganze allgemeine und besondere Weltzwecklehre — voraus umfaßt und ihre entlegensten Enden verbunden scheinen könnten: so kann sie zum Philosophem doch erst erhoben werden, wenn sie sich durch den ganzen folgenden Abschnitt bewährt hat, welcher den immanenten Zweck der Welt aus ihr selbst zu erkennen hat. Dies ist nämlich dem Principe des Theismus zufolge der gemeinschaftliche Faden, der sich durch alle Theile der Metaphysik bis an ihr Ende hindurchzieht; aber er ist zugleich der in sich zurücklaufende Umkreis, wodurch der Fortgang und Schluß des Systems erst seinen Anfang bewährt, wiewohl es zu diesem Fortgange und Schlusse eines solchen durch sich begründeten Anfanges bedurfte.

127.

Hiermit ist die Lehre vom innern, vor- oder überweltlichen Wesen Gottes beschlossen, und wiewohl wir dieselbe für unser Erkennen ohne den Begriff der Welt nicht zu erwerben vermochten, so zeigt sich darin eben, daß die *Idee* Gottes an sich ohne alle Beziehung auf die Welt gedacht werden muß; denn diese, wie sich als Gesammtresultat des Bisherigen ergab, ist das *Auchnichtseinkönnende*; ihre Schöpfung folgt in keinem Sinne aus der Idee Gottes, sondern von der Urthat seines Schaffens gibt allein das *Urfactum* einer Weltwirklichkeit (eines nicht Gott seienden Daseins) uns Kunde. So vermöchte Gott seinem *Begriffe* nach in seinem ewigen selbstgenugsamen Wesen, weltlos, zu verharren; denn auch zur Schöpfung sich bestimmend (worin freilich der eigentliche Act und das Resultat des Schaffens bestehe, ist noch zu untersuchen), wird er doch nicht reicher dadurch, oder in seinem *innern* Wesen ein anderer: denn was die Welt auch sei, sie ist es nur aus der göttlichen Natur und durch die Lebenskräfte seines überweltlichen Wesens.

Dennoch aber, in anderer Hinsicht, eben *darum* wäre es eine verworrene und nicht zu rechtfertigende Ueberschreitung der bisherigen Consequenz, wenn wir von unserm Standpunkte, dem geschöpflich-menschlichen aus, den wir nicht vertauschen oder von ihm abstrahiren können, nachdem Gott sich zur Schöpfung fortbestimmt hat, jenes vorweltliche Wesen Gottes ausdrücklich in einer eignen und abgesonderten Welt jenseits der gegenwärtigen suchen, und so es besonders „hypostasiren" wollten. Gottes reine Innerlichkeit, sein bloßes Weltgrundsein der Möglichkeit nach, ist für uns nicht mehr vorhanden: er ist schon fortgeschritten zum Setzen eines an sich auch nicht Seinkönnenden. Deßhalb ist jener Zustand der

reinen Ueberweltlichkeit Gottes zwar im Begriffe, als dialektischer Moment, nothwendig und auch in dem für uns Wirklichen, als dessen ewiger Grund, gegenwärtig, aber weder in der wirklichen Anschauung, noch in der Vorstellung uns zu vergegenwärtigen, indem diese Formen des Bewußtseins über den Standpunkt des Gegebenen sich nicht erheben können, anthropocentrische sind (vergl. §. 63. 71 ff.). Für unsere Anschauung, wie Vorstellung, tritt nothwendig daher zwischen das reine Ansichsein Gottes und uns die Welterscheinung dazwischen: von hier aus können wir das überweltliche Sein nur in seiner Verwirklichung mit der Welt, als den innern wahren Grund und die Gestaltungskraft derselben fassen; Gott ist wirklich (anschauungsgemäß) für uns nur in der Welt vorhanden, und wenn sich in einem weit spätern Zusammenhange, in der Philosophie der Geschichte, der Begriff einer Theophanie für den Menschen ergeben sollte, so kann auch diese nur durch die Welt vermittelt sein, und diese zum Stoffe ihrer Verwirklichung haben. Das an sich seiende Wesen Gottes bleibt, wiewohl durch seinen Willen uns innigst nahe und unauflöslich verbunden, dennoch ewig unanschaubar, wie bildlos (unvorstellbar), und nur dem metaphysischen Denken zugänglich. Dies aber muß, durch den Weltbegriff vermittelt, den Begriff des göttlichen Ansichseins nothwendig gewinnen, und von diesem aus, theocentrisch, als dem Standpunkte der Wahrheit, ist mit vollem Rechte zu sagen: Gott ist frei (im höchsten Sinne dieses Wortes), ohne Welt in dieser innern Selbstgenugsamkeit zu verharren; ja er könnte, was dem Begriffe der Welterhaltung erst seine Bestimmtheit gibt, an sich in jedem Augenblicke in dieselbe zurückkehren: oder wenn es anders ist, was nur durch das Weltfactum entschieden wird, so existirt dies nur durch seinen fortdauernden Willen. Hiermit ist eine neue Seite am Begriffe des göttlichen Willens hervorgetreten; so gewiß eine

endliche Welt, ein Auchnichtseinkönnendes ist, will Gott nicht nur sein ewiges, nothwendiges Wesen (§. 116. 119.), sondern auch ein Anderes in ihm, das nicht er selbst ist. (Nach Analogie einer von Andern früher gebrauchten Unscheidung zwischen Offenbarung Gottes ad intra und ad extra, könnte der letztere — Wille ad extra genannt werden, wobei nur nicht zu übersehen bleibt, daß ein wahrhaft außer Gott Seiendes nicht zu denken ist, daß jener Ausdruck daher nur in seiner Uneigentlichkeit hier zugelassen wird.)

129.

Wille nämlich in dem zuletzt bestimmten Sinne ist allein der Begriff — obgleich wir den eigentlichen Effect desselben in der Schöpfung noch nicht kennen, vielmehr erst zu untersuchen haben, was im Schöpfungsacte vollbracht wird, — welcher überhaupt den Widerspruch im Wesen der Creatur löst, nicht Gottes Wirklichkeit zu sein, und doch nur durch ihn und in ihm bestehen zu können, Sein in Gott, nicht Sein Gottes zu sein. Nur das eigentlich Gewollte, durch Beschluß und Entschluß Hervorgebrachte, hat objective, vom Wollenden unterschiedene Existenz, und doch ist es allein durch ihn und an oder in ihm; denn es ist nur durch fortdauerndes Wollen desselben. Daß aber das endliche Universum, so wie es gegeben ist, von der Art dieser Existenz sei, ist Resultat alles Bisherigen, so gewiß ihm das Siegel des Gesetzt- (Gewollt-) seins, die objective Zweckverknüpfung, aufgedrückt ist. Aus bloß intelligenter That, aus absolutem Verstande und Denken, wie es die Meinung des bisherigen Idealismus war, läßt sich daher — dies bewährt sich auch von hieraus, — die Weltgegebenheit nicht gründlich erklären; nur ein göttliches Wollen (ad

extra) kann der letzte zureichende Grund alles geschöpflich Objectiven sein.

Aber auch bei diesem Principe des Willens in Gott muß dieselbe Betrachtung sich geltend machen, an die früher bei dem Begriffe der Intelligenz und des Gemüthes in Gott zu erinnern war: sein Begriff steht ebenso in Analogie mit dem menschlichen, als er seinem specifischen Unterschiede nach durchaus über ihn hinausliegt und aus gleichem Grunde ebenso unanschaubar, wie unvorstellbar wird. Für unser, wie für alles creatürliche Wollen, und Schaffen durch Wollen, ist immer schon ein Vorausgesetztes, Bedingendes vorhanden, und wenn es unser Leib wäre, innerhalb dessen nur wir wollen und das Gewollte darstellen können: unser Wollen ist nie absoluter, bedingungsloser Anfang. Wir sind wollend und handelnd daher höchstens nur weiter bildende Demiurgen: Gott allein, als absoluter Anfang, will auch absolut, ungehemmt durch ihm fremde Bedingungen, ad extra; darum aber keineswegs leer unbedingt oder willkürlich; er hat diese Bedingungen eben nur in sich selbst; seine eigene Natur, das innere Universum, noch mehr sein Verstand und sein Gemüth, sind dieselben, die sich als wohl zu erwägende zeigen werden. Aber eben deßwegen ist auch diese Seite seines geistigen Wesens unserer Anschauung und Vorstellung durchaus unzugänglich, indem jenes centrale, bedingungslos wirkende Wollen unserer vergegenwärtigenden Anschauung sich nothwendig entzieht, welche immer zwischen dem Inhalte des Wollens und den bedingenden Mitteln seiner Verwirklichung getheilt ist.

Auch der göttliche Wille ad extra ist daher ein unbedingter; und zwar in doppeltem Sinne (formal und real): ebensowohl im Acte seiner Vollziehung, wie im Inhalte derselben. — In erster Beziehung: kein anderes Wesen vermag ihn zu bedingen oder einzuschränken, nur er sich selbst

— (vielleicht wohl sogar um des Andern in ihm selber willen, — worin jedoch ein großer Unterschied von dem gemeinen Begriffe der Schranke erkannt werden muß): Gott allein ist der sich Bestimmende lediglich nach *seinem* Wesen; — was späterhin dem Begriffe der Allmacht zur Grundlage dienen wird, wodurch derselbe jedoch sogleich auf eine Höhe gestellt wird, die über die gewöhnliche Vorstellung der abstracten, unbeschränkten göttlichen Allmacht weit hinausliegt, welche vielmehr der höchsten Persönlichkeit unwürdig, ihr unangemessen sich zeigen wird.

In zweiter Beziehung: sein Wille ist *real* unbedingt; denn nur er will nicht durch ein Vorausgesetztes und darum ihm Undurchsichtiges hindurch: kein Stoff, in den er wirke, oder dessen Etwas ist vorhanden *außer* ihm, sondern seine eigene substantielle Natur, das lebendige Realuniversum in ihm, aber zugleich das in seinem Geiste und Gemüthe zur Gedankenmäßigkeit und weisheitsvollen Klarheit Gezeitigte, ist dieser Stoff (die prima materia nach alter Lehre) der Schöpfung, in welchen sein Wollen hineintritt, nicht um ihre eigentlichere Wirklichkeit — (denn wirklicher vermag er nicht zu werden, als er ewiger Weise in Gott ist), — darum aber eine andere *Form* von Wirklichkeit zu geben, die der Zeitlichkeit und Sonderung, wie sie der *Wille* eben nur zu geben vermag. —

Indem hiermit die Idee des Wesens Gottes *an sich selbst* vollendet ist: hat sich an ihr zugleich noch eine neue Beziehung ergeben. Wie sich nämlich zeigte (§. 127.), daß das Wesen Gottes als schlechthin selbstständiges und weltfreies zu denken sei, so mußte dennoch bedacht werden, daß es uns *erkennbar* werde nur an der endlichen Welt. Dies gibt ein Mittelverhältniß zwischen beiden: Gottes Wesen kann in seiner Wirklichkeit und Lebendigkeit nur an der end-

lichen Welt sich zeigen; umgekehrt: diese als der Effect, als die abbildliche Wirkung seines Wesens in seiner Gesammtheit (in seinen „Eigenschaften") zu denken. Beide Momente vermittelt: — für die Betrachtung breitet sich an der endlichen Welt das Wesen Gottes zu eigenschaftlichen Bestimmungen desselben aus.

Dritter Abschnitt.

Die Eigenschaften Gottes.

130.

Wie sich am Schlusse des vorigen Abschnittes ergab, führt die Lehre vom Wesen Gottes durch den eignen Abschluß in die von den göttlichen Eigenschaften über; beide aber enthalten nicht dasselbe, wiewohl sie von demselben Gegenstande, vom **Wesen** Gottes handeln. „Wesen" ist überhaupt die Einheit seiner eigenschaftlichen Bestimmungen; „Eigenschaften" umgekehrt sind nur die, in der Sonderung des **Denkens** hervortretenden Unterschiede am Wesen, deren durchwirkende Einheit es ist: und diese Einheit ist desto vollkommner, d. h. desto vermittelnder, freiwaltender in ihren Unterschieden, je vollkommner der specifische Charakter des Wesens ist (vgl. Ontologie §. 216—220.). Eigenschaftliche Bestimmungen daher einem Wesen zuschreiben, ist die stärkste Protestation gegen die abstracte Einfachheit oder bloße Identität desselben, und indem die deistische Philosophie, ebenso wie die orthodoxe Dogmatik, welche auf der simplicissima unitas Dei bestand *), die Lehre von den

*) Man vergleiche z. B. die von Twesten aus den ältern Dogmatikern beigebrachten Stellen: Vorlesungen über die Dogmatik, Bd. II. S. 26. 27.

Eigenschaften Gottes dennoch daneben gelten ließ, hat sie freilich dadurch einen Widerspruch begangen gegen ihr Princip, Gott als schlechthin einfaches Wesen und reinen Geist zu denken, oder bestimmter, indem sie behauptete, daß nur uneigentlich oder „inadäquat" von einer Mannigfaltigkeit in Gott und von Eigenschaften desselben in Rede sein könne, erklärte sie es damit zugleich für unbegreiflich, wie aus Gottes einfachem Wesen die mannigfachen Wirkungen hervorgehen können, welche in seinen Eigenschaften ausgedrückt werden sollen, verneinte also indirect damit zugleich die Wahrheit der von ihr aufgestellten eigenschaftlichen Bestimmungen. Da sie jedoch hinwiederum schon aus religiösem Interesse diesen eine gewisse (von Verschiedenen verschieden modificirte) Realität beizulegen nicht umhin konnte, so ließ sie damit der Speculation wenigstens äußerlich die Handhabe stehen, zum concreten Theismus sich zu erheben, welcher gleich dem Principe nach die Einfachheit Gottes leugnet und an deren Stelle die lebendige (reale) und persönliche (ideale) Einheit seiner Unendlichkeit setzt. Hiermit ist ein Begriff entdeckt, welcher einestheils die eigenschaftlichen Unterschiede in Gott nicht bloß als neben einander befindliche zu denken nöthigt, wodurch sie zu unwahren, endlichen Bestimmungen herabgesetzt würden: anderntheils geben sich die Eigenschaften nicht bloß als ein der göttlichen Einfachheit Widerstreitendes, sie Trübendes, d. h. an sich Unbegreifliches zu erkennen, sondern sie treten auch metaphysisch oder für Gottes Wesen in die ganze Bedeutung ein, welche real oder von Seite der Weltbetrachtung für sie gar nicht abzuleugnen ist. So gewiß nämlich Gottes Natur, wie sein Geist, völlig anders sich offenbart in den allgemeinen Kräften, Maaßen und Gesetzen, welche das äußere Weltgebäude ordnend durchdringen, anders in der Welt des Chemismus und des organischen Lebens, noch anders in den endlichen

Geistern durch die ihnen immanenten Ideen, welche das gemeinsam und specifisch Menschliche sind, noch anders endlich in den einzelnen weltgeschichtlichen Genien, die er erweckt, und in den weisheitsvollen Fügungen der Weltgeschichte; überall aber die Eine Allmacht (Natur), der Eine vollkommenste Verstand, der Eine Schöpfungswille es ist, der durch alle jene Abstufungen der Welt hindurchgreift und sie zum Einen Systeme der Schöpfung verbindet: so gewiß müssen die verschiedenen Stufen seiner Offenbarung in jenen Universalweltthatsachen zugleich als unterschiedene Eigenschaften seines Wesens aufgefaßt werden, indem er, der Eine, in jenen Weltthatsachen nicht auf dieselbe Weise (in gleicher Vollkommenheit) sich offenbart, während wiederum erkannt werden muß, daß dennoch nur das Eine Wesen Gottes, sein unendlich mächtiges Leben wie der vollkommenste Verstand und Wille, auf solche Weise auf allen Stufen des endlichen Daseins sich offenbaren könne.

131.

Erst vom Standpunkte des concreten Theismus daher, indem er dem realen und innigen Verhältniß des göttlichen Geistes zur endlichen Welt volle Geltung verleiht, ist eine Lehre von den göttlichen Eigenschaften theils möglich geworden, theils wird sie an sich unabweislich, indem von hier aus sich ergibt, wie Eigenschaften, eine stufenweise Offenbarung Gottes möglich sei, ohne die innere Einheit desselben zu verleugnen. Weil Gottes Wesen das persönliche ist, werden auch unterschiedene, für sich wirkende Eigenschaften in ihm begreiflich, in denen er als frei durchwaltender, selbstbewußter Geist besteht, die er zugleich, was ein zweiter Moment ist, eben dadurch — wie es die Weltthatsache lehrt — zur harmonischen Einheit des auf ein höchstes Ziel gerichteten Totalerfolges zu beziehen vermag (was später als Welterhal-

tung und Weltvollendung auftreten wird). Denn auch hier ist der Unterschied des Lebens (Gottes als Substanz, actus purissimus, Weltseele u. dgl. gedacht) und des Geistes, der Persönlichkeit, nicht außer Acht zu lassen. Das lebendige Wesen ist das Zusammenwirken seiner Eigenschaften: seine Einheit daher die unmittelbare, in den Eigenschaften gebundene, unwillkürlich wirksame. Das persönliche Wesen dagegen hat seine Eigenschaften, ist ebenso in ihnen, wie über denselben, das Eine, freibewußt thätige, nach dem allgemeinen Grundcharakter des Geistes, seine Gegensätze, in die freie Einheit des Bewußtseins, in seine reale Möglichkeit aufgehoben, an sich zu tragen.

132.

Es sind jedoch in Gott keine unterschiedlichen Eigenschaften in dem Sinne zu denken, daß er die eine jetzt wäre, die andere dann, daß er z. B. (nach einer ältern Vorstellungsweise) bald Gerechtigkeit, bald Gnade in sich walten ließe, oder daß (wie diese Vorstellung in den spätern Philosophemen Schellings hervortritt) zuerst die Natur in ihm, der blinde Wille des Grundes, für sich wirkte, und erst nachher der Wille des Verstandes und die Liebe über ihm aufginge, — um auf diesem Wege, indem man sie kühnlich zu Gottes Selbstentwicklung erhebt, die allmähliche Vervollkommnung der Weltepochen zu erklären, wie sie an der Geschichte der Erdbildung erfahrungsmäßig vorliegen. Wie gewöhnlich aber auch diese Folgerungsweise der gegenwärtigen Speculation geworden sei, so können wir doch nicht umhin, sie als einen sehr kurzsichtigen, der Philosophie unwürdigen Irrthum zu bezeichnen, indem er im beschränkten Umfange unsers Erddaseins oder selbst des uns umgebenden Sonnensystems die einzige Wirklichkeit und den absoluten Grundtypus der Schöpfung, vollends gar des göttlichen

Lebens erblickt, während eine ganz nur empirische Wissenschaft, die beobachtende Astronomie, auf das weit philosophischere und allein vernunftgemäße, weil der Idee des Universums entsprechende Ergebniß hinweist, daß auch die Weltkörper und die Weltsysteme ein individuelles Leben führen, entstehend, wachsend und sich auflösend in ihrer Art, und daß gleichzeitig neben einander neue Welten entstehen aus ihrem Chaos präexistirender Elemente, während andere darein sich auflösen, ohne daß damit das Universum an sich aus dem Chaos zu erstehen habe oder in dasselbe zurückfiele nach einer neuen Götterdämmerung, oder daß noch viel weniger der ewig in sich ruhende Geist Gottes an diesem Processe der Selbstaufklärung theilzunehmen hätte, was nicht minder eine von diesem Standpunkt der Weltbetrachtung fast kindisch erscheinende, beinahe an die Mythen des Alterthums erinnernde Vorstellungsweise erzeugt, weil hier abermals die Erde zum Mittelpunkt und zum All-Einen gemacht wird. Dennoch ist ein großer Theil der herrschenden philosophischen Parteien, das Extrem der pantheistischen wie der christlichen Richtung, auf die eine oder die andere Art bis jetzt dieser Meinung verhaftet geblieben, während es schmachvoll für die Philosophie zu nennen ist, sich über die Vorurtheile nicht erheben zu können, von denen eine Naturwissenschaft, wie die Astronomie, sogleich befreit. Zugleich ist nämlich zu bedenken, daß alle diese Weltrealisationen nur als die Mittel zur Verwirklichung eines absoluten Zweckes gedacht werden können, ohne welchen Begriff wir auch hier wieder in den leeren, ziel- oder zwecklosen Wechsel der Welterscheinungen, in das ewige Fließen der Herakleitos als das letzte Resultat, verfielen, dessen widersprechendes Ergebniß für die Idee des Universums wir nachgewiesen haben (vgl. Ontologie §. 264 bis 267. und im Vorigen §. 21 ff.). Was jedoch auch dort dieser absolute Zweck sei, kann die Analogie unseres

unmittelbaren Daseins auf zwar nur allgemeine, aber sichere Weise lehren: nur in der Verwirklichung und Beseligung endlicher Geister, gleichviel in welcher Vollkommenheit und nach welchem Maaßstabe, denen jene wechselnd-entstehenden und vergehenden Weltsysteme als exoterische Vorbedingung und allgemeines Verleiblichungsmittel dienen, kann der absolute Zweck der Schöpfung auch in diesen Theilen erreicht werden.

Wird nun das eben Bemerkte auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften angewendet oder in der Denkform eigenschaftlicher Bestimmungen an Gott ausgedrückt: so müssen wir hiernach nur wiederholen, daß dieselben in deutlich unterschiedenen Wirkungen an der Welt hervortreten können, ohne daß daraus weder eine Genesis oder Vervollkommnung in Gottes eigenem Wesen, noch auch eine gegenseitige Beziehungslosigkeit derselben gesetzt sein müßte. Vielmehr ist objectiv in Gottes Wesen bei dem Unterschiede der Eigenschaften, der real sich bewährt, dennoch eine Geschiedenheit oder ein gesondertes Wirken derselben abzuweisen; denn wie gleichfalls aus dem realen Universum erkannt werden muß, geht Ein Ziel und ein zusammenhangendes Weltganze aus ihnen allen hervor. Möglich aber wir dies und ist befestigt zu ewiger Dauer, weil Gottes Wesen Einheit im eminentesten Sinn, absolute Persönlichkeit ist.

133.

Im Folgenden, als der Ausführung dieser Lehre, ist daher nachzuweisen, wie die eigenschaftlichen Bestimmungen, die wir der Weltthatsache zufolge in Gott zu setzen haben, zu einander gehören, hiermit aber ebenso unterschieden, wie darum unabtrennlich von einander sind; und es ist daher zu zeigen, wie aus jenen Eigenschaften, indem sie als reale Weltprincipien in einander überführen, für unser Denken

die lebendige Einheit des göttlichen Geistes erwachse. Und widerlegt werden dadurch die doppelten Einwendungen der gewöhnlichen Kritik gegen diese Lehre: theils, daß die Mannigfaltigkeit oder der Unterschied der Eigenschaften mit der Einfachheit („Einheit") Gottes unverträglich sei: Gott ist eben kein einfaches Wesen; — theils, daß die verschiedenen Eigenschaften in Gott einander zur Undenkbarkeit aufheben: sie sind eben in keinem bloßen Nebeneinander, und es ist nicht nur ihre wechselsweise Verträglichkeit (Denkbarkeit), sondern ihre Unabtrennlichkeit im Geiste Gottes nachzuweisen. Dieses Beweises sind wir aber darum mächtig, indem wir nicht von bloßen Abstractionen reden oder aus der Analyse eines vollkommensten Wesen seine Eigenschaften herzuleiten suchen, sondern auf die reale Grundlage der Weltthatsachen gestützt, als die ewig wirksame Ursache in denselben sie nachweisen. Deßhalb wird aber die Anerkennung dieser Lehre eine Principienfrage gegenwärtiger Speculation: die Erkennbarkeit von Gottes Eigenschaften zu leugnen oder sie lediglich in den Vorstellungen eines frommen Selbstbewußtseins bestehen zu lassen, wodurch ihre Objectivität in Zweifel bleiben muß, heißt die Grundlage aller Gottes- und Welterkenntniß aufheben, und wäre ebenso entmannend für die metaphysische Forschung, als niederschlagend für die religiöse Gewißheit, die jetziger Zeit ihren Gott begreifen und dadurch Zuversicht zu ihm gewinnen will. Zugleich wird sich jedoch zeigen, daß jene Behauptung die Ungründlichkeit selbst, ein abgestorbener Rest unerwiesener Vorurtheile ist.

Anmerkung. Durch das Bisherige bestätigen sich theils, theils erhalten Berichtigung die ältern dogmatischen Bestimmungen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, auf die wir darum hier ausdrücklicher einzugehen Ursache haben, als es in der Lehre von der Dreieinheit geschehen

konnte, weil in der Dogmatik die nachgewiesene Vermischung der metaphysischen und der ökonomischen Trinität keines dieser beiden Begriffsgebiete für sich zur reinen Darstellung gelangen ließ und der Standpunkt hier ein halb metaphysischer, halb biblischer war, während in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften ebenso, wie in den Beweisen für das Dasein Gottes, schon die großen systematischen Denker des Mittelalters, wie Thomas von Aquino und Duns Scotus, es entschieden aussprachen, daß hier nur „im Lichte der natürlichen Vernunft" zu forschen sei. So stehen sie in diesen Fragen mit uns auf gemeinschaftlichem Boden und sind, wenn auch nicht die Väter, die wir in Platon und Aristoteles, so wie im Neuplatonismus zu suchen haben, dennoch die erneuernden Begründer und Förderer der Metaphysik und speculativen Theologie auch in diesen Theilen.

Als Erkenntnißwege, um die göttlichen Eigenschaften zu finden, wird von der ältern Dogmatik ein dreifaches Schlußverfahren bezeichnet, dessen Resultate indeß mit mehr oder minder deutlichem Bewußtsein von ihr combinirt wurden: das erste nannte sie den Weg der Causalität (via causalitatis), nach dem Grundsatze, daß in Gott alle die Vollkommenheiten vereinigt sein müssen, zu deren Annahme die Beschaffenheit der Welt uns nöthigt: dasselbe Princip, welches dem teleologischen Beweise zu Grunde liegt, und in dessen erschöpfender Durchführung lediglich unsere speculative Theologie besteht; zugleich der natürlich unabweislichste Gedanke, von der also beschaffenen Welt auf bestimmte Vollkommenheiten ihres Urgrundes zurückzuschließen.

Aber indem wir diese Eigenschaften selbst denken, müssen sie Gott nicht überhaupt bloß als Realitäten, sondern — der zweite Weg — in höchster Vollkommenheit (via eminentiae) beigelegt werden. Dieser an sich richtige Grundgedanke ist jedoch ganz unausgeführt geblieben: man hat sich

fast durchaus, eben weil man, der lebendigen Basis der Weltrealität entbehrend, „hinter lauter Begriffen forschte", nur mit dem leeren, sprachlichen Superlativ begnügt, Gott als allmächtig, höchst weise, vollkommen denkend, als reinsten Geist (spiritus purissimus) u. s. w. anzugeben, ohne diese Bezeichnungen zu eigentlicher Begreiflichkeit zu verhelfen. Da hätte sich nun gerade an der zuletztgenannten Bestimmung zeigen lassen — wie dies von uns geschehen ist (§§. 44. 60. 70 f.), — daß es bei der Idee des absoluten, „vollkommensten" Geistes gar nicht des Anknüpfungspunktes an den endlichen Geist bedürfe, um erst durch Steigerung und Entschränkung seiner empirischen Bestimmungen zur Absolutheit desselben zu gelangen; sondern umgekehrt ist der Begriff des absoluten Geistes der an sich widerspruchlose und allein evidente, und nicht das ist die Frage, ob diesem Realität zukomme, sondern zu erklären bleibt vielmehr, wie die endliche, unvollkommne Realisation, die sich factisch an unserm Geiste zeigt, möglich geworden sei. Dasselbe wird sich bei den andern Eigenschaften Gottes nachweisen lassen: sie sind das Ursprüngliche, durch ihre eigene Idee Evidente, und darum auch der ursprüngliche Maaßstab der Wahrheit und Realität in unserm eigenen Geiste, nach dem wir uns messen und der eben uns nöthigt, uns für endlich und beschränkt zu erklären; nicht umgekehrt, den wir in willkürlicher Steigerung unserer endlichen Bestimmungen und durch Abstraction von derselben uns erst zu erdenken hätten. Dadurch wird jedoch dem ganzen Begriffe der Eminenz eine neue Bedeutung gegeben: die nach ihrem Principe gedachten Vollkommenheiten sind die Ideen des Wirklichen selbst, und Eigenschaftslehre Gottes ist Ideenlehre, Lehre von der Urvollkommenheit alles Wirklichen, nach deren Immanenz in unserm Geiste wir umgekehrt alles factisch Wirkliche nach seinem Werthe bestimmen und ermessen.

Zugleich ist darin jedoch die dritte Regel, Alles an

jenen endlichen Prädicaten zu negiren (via negationis), was den Begriff der Unvollkommenheit an sich trägt, beschränkt und berichtigt. In der frühern Weise heben nämlich diese das Endliche verneinenden Bestimmungen in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zugleich sie selber zur Unbegreiflichkeit auf (Schleiermacher hat in seiner bekannten Kritik der Eigenschaftslehre besonders diese Seite in's Licht gestellt); und noch ein schlimmerer Umstand trat hinzu, als sich in der dogmatischen Philosophie der abstracte Begriff der Einfachheit Gottes mit dem vollen Bewußtsein befestigte, daß hieran die Fundamentalbestimmung desselben gefunden sei. Das Endliche ist das Vergängliche, mithin Zusammengesetzte, das Ewige, Unvergängliche muß deßhalb das Gegentheil, ein schlechthin Einfaches sein: Einfachheit (simplicitas) wurde daher die erste auf dem Wege der Verneinung gefundene Grundbestimmung Gottes. Mit dieser ist aber die Denkbarkeit aller andern Eigenschaften schlechthin abgeschnitten; es bleibt durchaus unbegreiflich, wie einem einfachen Wesen ein Mannigfaches von Vermögen, eine innere Wesensfülle von Kräften und Wirksamkeiten, selbst eine Beziehung zu einer so mannigfaltigen Welt zukommen könne. — Aber das endlich Zusammengesetzte ist ferner ein Räumliches, das Vergängliche ein Zeitliches; eben deßhalb mußte an Gott jede Raum- und Zeitbestimmung verneint werden. Er ist zwar allgegenwärtig in der Welt, aber diese Weltallgegenwart ist ohne alle Zumischung von Beziehungen zum Raum zu denken; er ist nicht nur ewig, sondern er setzt und erhält sogar die zeitlich ablaufende Welt: diese Erhaltung des Zeitlichen muß jedoch wiederum ohne alle Beziehungen auf Zeitverlauf gedacht werden, weil er Gott verendlichen würde, weil er weder in Gott noch für Gott eigentlich existirt. Damit hat man jedoch alle Mittel sich abgeschnitten, Gottes Realität und Wirksamkeit denkbar zu machen oder auch nur annähe-

rungsweise sich vorzustellen. Jene vermeintlichen „Vollkommenheiten" absoluter Einfachheit und gänzlicher Erhabenheit über Raum und Zeit zertrümmerten das ganze, mit so viel Tiefe und Beharrlichkeit des Denkens aufgeführte Gebäude einer speculativen Theologie und einer Lehre von Gottes Eigenschaften; denn jeder solchen ihm beigelegten Realität, wie Allgegenwart, Allwissenheit, Vorsehung mußte die verneinende Bestimmung sich beigesellen: aber du kannst sie nicht denken, denn Gott ist „erhaben" über Raum und Zeit! Und so wurde die höchste, gemüthbeglückendste Idee ein Zusammenfluß verworrener Widersprüche und Zweifel, welche man euphemistischer für Unbegreiflichkeiten ausgab. Zwar wurde gesagt: „daß den negativen Attributen, durch welche wir besonders die menschliche Vorstellung des Raumes und der Zeit in Gott entfernen müssen, jederzeit das entgegengesetzte Positive, das aber von uns mit Worten nicht dargestellt werden kann, zu Grunde liege" (Bretschneider Handbuch der Dogmatik 2. Aufl. Bd. I. S. 327.): dennoch schließt dies Positive, wie man zugeben muß, vielmehr ebenso sehr alle Denkbarkeit und Vorstellung aus, als es sich aller „Darstellung durch Worte" entzieht. Es bleibt vielmehr für die Vernunft der empörendste Widerspruch, für das Gemüth die trostloseste Verödung, Gott in ein unbegreifliches Jenseits von Raum und Zeit, in ein hohles Nirgends und Nimmer sich hinausrücken zu lassen und dies als die reinste, abgezogenste Weisheit der Wissenschaft dargeboten zu sehen. Alles aber entstand aus dem Wahne, Gott via negationis gegen das Endliche, als einfaches Wesen bestimmen zu wollen, wobei kaum zu erinnern nöthig, daß die Kategorie der Zusammengesetztheit, welche man von Gott verneinen zu müssen glaubte, ebenso wenig für das Endliche tauge oder irgend ausreichend sei, um es zu bestimmen.

In dieser Beschaffenheit ging die Lehre von den gött-

lichen Eigenschaften aus der Dogmatik in die Philosophie und philosophische Kritik über. Kant machte ihrer metaphysischen Grundlage durch seine Principien ein Ende, aber er bestätigte dabei nur noch mehr die Satzung von der Unbegreiflichkeit Gottes: die Idee des allervollkommensten Wesens sei zwar nicht beweisbar, auch nicht eigentlich begreiflich, weil nicht nach den Kategorieen zu bestimmen, indeß wenigstens ein widerspruchfreies Ideal der Vernunft. Aber durch seine Lehre von Zeit und Raum, als den subjectiven Anschauungsformen des endlichen Geistes, wurzelte vollends jenes Vorurtheil von der Zeit- und Raumlosigkeit Gottes in der philosophischen Denkweise und der allgemeinen Bildung dergestalt ein, daß selbst Hegel, im Mißverständniß seines Princips, welches die Idee als das schlechthin Gegenwärtige zu setzen fordert, dennoch nicht vermocht hat, sich zu klaren und entschiedenen Begriffen darüber zu erheben, noch weniger seine übrige philosophische Zeitgenossenschaft. — Wie übrigens Kant auf der Grundlage von der Unbedingtheit des moralischen Gebotes und des daraus entwickelten moralischen Beweises für das Dasein Gottes eine analoge Eigenschaftslehre Gottes entwickelt und ihm Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, Güte und Gerechtigkeit (beide verbunden Weisheit) beilegt*), als wenn seine Lehre von den Kategorieen für ihn selber nicht mehr in Geltung wäre: daran zu erinnern, ist vom belehrendsten Interesse, denn es zeigt im standhaftesten und consequentesten Leugner speculativ theologischer Erkenntniß den unwiderstehlichen Drang der Vernunft von den Beschaffenheiten der Welt aus, von welchen sie zum absoluten Principe aufzusteigen getrieben wird, dasselbe in der That auch

*) Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 252; Kritik der Urtheilskraft, S. 414.

denken zu müssen auf bestimmte Weise, wodurch sie sich eben (bei Kant selbst unwillkürlich oder wider seinen Willen) als speculative Vernunft verräth.

Schelling nun gab der Kantischen Lehre den wesentlichen Fortschritt, jenes „Ideal" der Vernunft im Universum realisirt zu sehen; er eröffnete damit die Quelle des Gotterkennens in der Wirklichkeit. Aber die von ihm ausgestreuten Samen großer Wahrheiten konnten doch erst bei seinen Nachfolgern zu voller Zeitigung gelangen. Weder in der Lehre vom Geiste Gottes, noch in der von seinen Eigenschaften, enthalten seine Werke einen vollständigen, der Größe seines Princips angemessenen Abschluß. Hegel sprach gleich zu Anfang seiner Logik (Encykl. der phil. Wissenschaften, §. 85.) den folgenreichen Gedanken aus: daß die „logischen Bestimmungen" (die Kategorieen) als metaphysische Definitionen Gottes angesehen werden können, d. h. daß aus ihnen, als den Grundformen, Grundprädicaten alles Wirklichen, und zwar von jeder derselben, eine eigenschaftliche Bestimmung für Gott folgen müsse. Wenigstens ergibt sich dieser Gedanke als die richtige Consequenz der Lehre, deren allgemeiner Urheber Schelling, deren Begründer und Ausführer Hegel geworden ist: daß die Kategorieen (hiermit also auch, wenn man sich recht verstehen will, die Kategorieen der Quantität, Raum und Zeit, oder eigentlicher Dauer) von unbedingter, an allem Wirklichen schlechthin geltender Bedeutung sind. Die weitere Auskunft jedoch, die Hegel a. a. O. gibt über Anwendung derselben auf's Absolute, daß nämlich nur ihre erste und dritte Bestimmung, die zweite aber nicht, weil sie die der Differenz oder des Endlichen sei, für das Absolute passe, hängt mit dem falschen, hier längst widerlegten Satze Hegels zusammen, daß das Endliche als flüssiger Moment der Differenz vom Absoluten nur gesetzt und wieder aufgehoben werde; indeß läßt

diese unrichtige Behauptung die Wahrheit jenes ursprünglichen Grundgedankens unangetastet. Vielmehr wird von jeder Kategorie aus eine Doppeldefinition, des Absoluten, wie des Endlichen, möglich werden: jene wird den Inhalt jeder Kategorie auf unbedingte und ursprüngliche Weise ihrem absoluten Begriffe gemäß ausdrücken (nach der Kategorie der Quantität z. B. gedacht wird Gott das Allquantitirende, Raum und Zeit Setzend-erfüllende sein, ohne doch selbst in eine solche Begränzung, überhaupt in Qualitätsverhältnisse einzugehen, die erste, formellste Grundlage seiner Ewigkeit und Allgegenwart; vgl. Ontologie, §. 25, mit Anmerk. S. 78. 79.): diese, die Definition des Endlichen, wird eben alle Verhältnisse des Gegensatzes in jeder Kategorie erschöpfen, welche sich am Endlichen wirklich darstellen. Beiden wird aber gleiche Realität zukommen müssen, indem sich darin gerade zeigt, wie das Endliche nach diesen Bestimmungen nur gedacht werden kann, als gehalten und getragen vom Absoluten, also lediglich unter der Bedingung, daß auch die Bestimmungen, die aus jeder Kategorie für das Absolute hervorgehen, Realität und Wahrheit haben. Das Resultat des Ganzen wäre auch nach Hegel's Prämissen also dies: daß der ganze Standpunkt des Endlichen nur an der Wahrheit und Realität des Absoluten begreiflich werde, d. h. daß die göttlichen Eigenschaften allein als die ursprünglichen und wahren erkannt werden müssen, nach denen die des Endlichen selbst erst gemessen werden und ihre Begreiflichkeit erhalten können. (Vgl. §. 132. am Schlusse.)

In Hegels Logik zeigt sich jedoch der fernere Mangel, daß sie das System der Kategorieen nach seinem wesentlichsten Abschlusse selbst unvollendet gelassen habe: nicht nur der Begriff des Geistes, als die höchste, eigentlich widerspruchlösende und allbefassende Kategorie, hat in ihr keine Stelle gefunden, sondern die aus jenem Begriffe herzuleitenden be-

sondern geistigen Kategorieen, der Persönlichkeit, des Denkens, Gemüthes und Willens, als absolut geistiger, mithin göttlicher Eigenschaften, mußten eben darum diesem Kreise von Betrachtungen völlig unzugänglich bleiben, oder wenn ihrer Erwähnung geschah, in die abstracteste, wirklichkeitsloseste Fassung zurückschlagen. (Wenn Hegel daher in seiner Religionsphilosophie, Gott „Liebe" beilegt, oder von seiner „Güte" spricht und sie durch seine „Gerechtigkeit" ergänzen läßt*): so sind dies frostig allegorische Ausdrücke für ganz nur abstracte Vorgänge im unpersönlich Allgemeinen; „das Spiel der Liebe" mit sich selbst läßt es in Gott nicht zur wahren Trennung und Entzweiung durch das Endliche kommen; die „Güte", weil Gott ein Endliches aus sich setzt, ihm Dasein gibt, wird eben darum von seiner „Gerechtigkeit" überflügelt und gleichsam corrigirt, indem er das Endliche dennoch immer wieder in sich zurücknehmen muß: — wie so ganz das Widerspiel der Wahrheit und gründlichen Untersuchung, indem solchergestalt die allereigentlichsten am Weltbegriffe sich bewährenden persönlich geistigen Eigenschaften Gottes in verblaßte metaphysische Gespenster verwandelt werden!)

Mancherlei Eigenthümliches bietet die berühmt gewordene Schleiermacher'sche Kritik der ältern dogmatischen Lehre von den göttlichen Eigenschaften dar („der christliche Glaube" 2. Ausg. S. 280 ff.): was er selbst an deren Stelle setzt, das gehört insofern nicht in den gegenwärtigen Zusammenhang, als ihm selber die göttlichen Eigenschaften hiernach nichts Besonderes (Objectives) in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, unser Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen, lediglich daher als psychologische Reflexe in der Entwicklung des religiösen Gefühls auftreten. — Zunächst könnte die Bemerkung Schleiermacher's

---

*) Rel. Phil. I. S. 101. II. S. 47 ff.

befremdend erscheinen (S. 281. 282.), daß diese ganze Lehre nicht speculativen Ursprungs sei, sondern aus den Werken der religiösen Dichtung, so wie aus dem analogen Verfahren im gemeinen Leben ihren Ursprung genommen habe, welches die „einfache Vorstellung" des höchsten Wesens durch solche, dem Endlichen entlehnte Ausdrücke sich zu beleben suche. So wird in den hymnischen Dichtungen des Judenthums der erste Anlaß zu einer göttlichen Eigenschaftslehre gefunden. Sollte sich Schleiermacher nicht erinnern, wie es bestimmt und an seinen Spuren nachweisbar der rein speculative Einfluß der Neuplatonischen Philosophie auf Augustinus und auf die frühern und spätern Scholastiker gewesen sei, welcher die erste Veranlassung zu dieser Lehre gegeben? Wie jene Philosophie den Grund alles Positiven und aller Realität in den endlichen Dingen lediglich in Gott fand, den Grund alles Mangels und aller Beraubung in ihrer Verflechtung mit dem μὴ ὂν der Materie: so war sie genöthigt, den Inbegriff jenes Realen, aber auf unendliche Weise, in Gott zu setzen, und so entstanden nun eben jene theils rein negativen (via negationis aufgestellten), theils die unendliche Positivität des Realen in Gott bezeichnenden (via eminentiae gefundenen) eigenschaftlichen Bestimmungen, wie sie in den von Schleiermacher aufgeführten Stellen (S. 281. Note) aus Dionysius dem Areopagiten, Augustinus u. A. deutlich genug enthalten sind. Seit Albertus M. und Thomas von Aquino aber wurde die Erforschung der göttlichen Eigenschaften mit ausdrücklichem Bewußtsein der Vernunft „in ihrem natürlichen Lichte" überwiesen, und allerdings hat, wie Schleiermacher sagt, „das scholastische Zeitalter darin viel Tiefsinniges und Herrliches geleistet", nicht jedoch, um „jene menschenähnlichen Vorstellungen von Gott zu regeln und möglichst unschädlich zu machen" (S. 282.), sondern um dadurch zur wahrhaft objectiven Erkenntniß des göttlichen

Wesens beizutragen; denn jene tief religiösen, gotterfüllten Männer hatten eben damit auch die Kühnheit erhalten, Gott als einen aus der Welt auch eigenschaftlich objectiv erkennbaren vorauszusetzen, wenn sie auch, der methodischen Sitte ihrer Zeit gemäß, die Untersuchung in bloßen Analysen vorausgesetzter Begriffe verlaufen ließen, statt der in der Weltrealität gegebenen Prämissen sich genau bewußt zu werden, auf welche sie den Realbegriff der göttlichen Eigenschaften gründeten.

Wenden wir uns nun zu Schleiermacher zurück, so ergibt sich, daß die allgemeine Grundlage seiner Kritik allerdings auf metaphysischen Anknüpfungspunkten beruht, welche seine Dialektik uns darbietet*). Im Denken kann das Absolute nicht erreicht werden, denn dies bewegt sich lediglich innerhalb des Antithetischen; die Anschauung Gottes kann daher nie wirklich vollzogen werden, sondern bleibt nur indirecter Schematismus: gleicherweise vermögen wir auch im Wollen das Absolute nicht zu erreichen. Deshalb bleibt nur übrig, den transscendentalen, über alle Gegensätze hinausliegenden Grund in der „Identität" von Denken und Wollen, im Gefühle, aufzusuchen. Dies Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein, ist aber am Ursprünglichsten als abhängig bestimmt von dem transscendentalen Grunde; im Bewußtsein dieser Abhängigkeit besteht das religiöse Gefühl, darin aber auch völlig und ganz. Wie der transscendentale Grund näher bestimmt werden müsse, — ob „nach der Formel des absoluten Subjects oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals," — ist in jenem Gefühle durchaus nicht enthalten, sofern wir uns nur bei un-

*) Man vergleiche darüber des Verfassers Abhandlung: „J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze"; in der Zeitschrift für Philosophie Bd. XV. S. 125 ff.

serer Auffassung Gottes zugleich unserer absoluten Abhängigkeit bewußt werden können. Es liegt daher auch in diesem Gefühle selbst kein theoretischer Antrieb, jenen Begriff des transscendentalen Grundes weiter zu bestimmen.

So weit in den allgemeinsten Grundzügen die theoretische Grundlage, welche Schleiermacher in seiner Dogmatik für die Kritik der gewöhnlichen Eigenschaftslehre hinübernahm. Wie wir gezeigt haben, beruht sie wesentlich darauf, das Gefühl im Unterschiede von dem Denken zu fassen und jede wechselseitige Beziehung und Durchdringung beider in Abrede zu stellen. Diese ganze Auffassung ist jedoch widerlegt worden durch die gesammte spätere Wendung der Psychologie, und namentlich haben wir nachgewiesen, wie jenes von Schleiermacher für reinen Gefühlszustand gehaltene Abhängigkeitsgefühl nichts weniger als dies, daß es vielmehr die Unmittelbarkeit des Denkens selber, das ursprüngliche Bewußtsein von der Idee des Absoluten oder des „transscendalen Grundes" sei, daß mithin dies Gefühl, als eins mit dem Denken, auch an der ganzen Entwicklung des Denkens theilnehmen müsse, welche nur darin besteht, an dem Denken der Welt der Idee des Absoluten immer reicher und concreter, damit aber auch wahrer, bewußt zu werden*). Hiermit fällt zugleich die an sich ebenso paradoxe, als erfahrungswidrige Behauptung hinweg, zu der sich Schleiermacher durch die Consequenz seines Principes hingedrängt sieht, daß, wie man Gott sich vorstelle, gar keinen Einfluß habe auf das Specifische (also auf die Wahrheit und Reinheit) des religiösen Gefühls. Erweislich ist das gerade Gegentheil das Richtige: nur die wahre Idee Gottes kann auch das rechte Gefühl für ihn, — nicht bloß der Abhängigkeit, sondern des Vertrauens, der Liebe — erzeugen; aber deshalb

*) Man sehe die eben angeführte Abhandlung S. 132.

gerade, weil das Religionsgefühl in seiner Wurzel eins ist mit dem Denken, welches seinen Quell in der ursprünglichen Idee des Absoluten hat, läutert es sich an dessen innerer Steigerung und vollendet sich in der von jenem gewonnenen Idee der Gottheit auch zum Gefühle der wahren Religion. Ebenso der Ausgangspunkt der Schleiermacherschen Theorie, wie das Resultat derselben, erweist sich daher als falsch, obwohl wir übrigens zugeben, daß er in seiner Glaubenslehre auf einem Umwege im Begriffe der eigenthümlich „christlichen Frömmigkeit" alle Bedingungen des wahren Religionsgefühls nachgeholt habe.

Nur wenn wir jener theoretischen Prämissen Schleiermachers eingedenk bleiben, welche den Begriff des transscendentalen Grundes als der reinen, an sich einfachen Identität zwischen Natur und Vernunft und daher seiner völligen Unzugänglichkeit für das Denken zur Grundlage nehmen: kann es nicht mehr überraschen, in seiner Kritik der ältern Eigenschaftslehre, wie in Darstellung der eigenen, bei Schleiermacher einen Begriff des Absoluten vorausgesetzt zu sehen, der völlig auf Einer Stufe steht mit dem alten längst vergessenen des philosophischen Dogmatismus, jenem von der Einfachheit Gottes, im Gegensatze jeder „Zusammengesetztheit" (Christl. Glaube I. S. 283.). Was nämlich wiederkehrend unter allen Entscheidungsgründen seiner Kritik Schleiermachern veranlaßt, die objective Bedeutung der Eigenschaften für Gott abzuweisen, ist lediglich der Grund, daß damit seine Einfachheit getrübt, eine „Differenz" in ihm gesetzt werden müßte. Dies genügt nun, den Werth der Schleiermacherschen Kritik auf seine wahre Bedeutung herabzustimmen, und die Autorität, mit welcher sie bisher umkleidet war, auf ihr eigentliches Maaß zu bringen. Wie parador es auf Schleiermacher angewendet auch lauten möge: es ist ein lediglich deistischer Begriff Gottes, mit voller Entschiedenheit durchgeführt und in stärkster

Abstraction festgehalten, der ihn hindert, irgend eine Mannigfaltigkeit, irgend etwas, über den einfachen Begriff des Seins und der Causalität Hinausreichendes in Gott zuzugeben. So verwandelt sich ihm die Ewigkeit Gottes in dessen schlechthin zeitlose Ursächlichkeit, die Allgegenwart in seine schlechthin raumlose Ursächlichkeit, — Bestimmungen, die, wenn man sie nicht bloß im Abhängigkeitsgefühle erhalten, sondern zum klaren Begriffe erheben will, zu den härtesten und undenkbarsten gehören, welche man aufstellen kann. Für die Allwissenheit Gottes bleibt ihm nur der Begriff von der „Geistigkeit seiner Allmacht", und zwar auch bloß in der ganz einfachen Weise übrig, daß sie als „lebendige" gedacht werde, nicht nach irgend einer „Aehnlichkeit, die zwischen Gott und unserm Geiste dadurch gesetzt werden möchte"; denn schon die Mannigfaltigkeit eines Wissens von den Weltdingen würde die vorausgesetzte Einfachheit Gottes trüben. Sofern man aber einwenden wollte, daß in ganz gleicher Weise die mannigfachen, ja unendlich verschiedenen, wiewohl durch innere Einheit des Weltganzen unter sich vermittelten Wirkungen Gottes, wie sie im Universum unleugbar vorliegen, auch auf Unterschiede in der einfachen Ursächlichkeit Gottes zurückschließen lassen: so kann Schleiermacher, um wenigstens äußerlich dem Widerspruche zu entgehen, nur auf die von ihm behauptete Unerkennbarkeit („Unaussprechlichkeit") des göttlichen Wesens sich berufen (S. 284.), und bemerken, daß ja auch dadurch nichts erkannt oder objectiv ausgesagt werden solle über Gott, sondern das fromme Selbstbewußtsein nur abgefunden und beruhigt werde über die durch die Reflexion hier unvermeidlich entstehenden Widersprüche, da das fromme Gefühl leidiger Weise eben nicht abgehalten werden könne, das Denken über sich zu lassen: — ein höchst

*) Christl. Glaube I. §. 52. 53. §. 55. S. 320.

mißliches, in jedem Augenblicke den Untergang drohendes Verhältniß, welches eben Schleiermacher's gesammte, auf künstlichen Trennungen beruhende Theorie der Umbildung entgegenführen mußte, welche sie bei seinen Nachfolgern in verschiedenster Weise angenommen hat. Ist man vollends von dem Vorurtheile geheilt, daß Gott als ausschließliches Ehrenprädicat die Einfachheit und regungslose Unveränderlichkeit beizulegen sei; erkennt man vielmehr auf das Klarste, daß dadurch mit Einem Schlage ebenso die Begreiflichkeit Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, wie die Zuversicht eines Glaubens an ihn aufgehoben sei: so kehrt man auf den Weg zurück, der sich von jeher der Speculation als der natürlichste empfohlen hat, ohne dergleichen abstracte Präjudicien unbefangen vom Wesen der Welt erforschen zu wollen, wie ihr Urheber in sich selbst geartet sein möge.

Strauß, dessen wir zuletzt noch erwähnen, hat in seiner Kritik der dogmatischen Eigenschaftslehre sich eines Stratagems bedient, welches von seinem Scharfsinn und seiner Gewandtheit zeugt, ohne freilich ein dauerndes Resultat für die Wissenschaft hinterlassen zu können. Wir haben ihm schon anderswo nachgewiesen, daß sein Verfahren in den eigentlich metaphysischen Abschnitten seiner „christlichen Glaubenslehre" wesentlich nur darin besteht, den Deismus, der einen absoluten Gegensatz zwischen Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem behauptet, vom eben so einseitigen pantheistischen Standpunkte zu beurtheilen und die Schwierigkeiten ins Licht zu stellen, die mit der Vorstellung eines solchen ausschließlichen Gegensatzes in allen Lehrpunkten über Gott und sein Verhältniß zur Welt verbunden sind. (Die Schwierigkeiten oder Ungereimtheiten freilich, die mit der entgegengesetzten Ansicht ausschließlicher Immanenz verbunden sind, verschweigt er oder vielmehr, er kennt sie nicht.) So zeigt er in seiner „Kritik der Beweise vom Dasein Gottes" (Bd. I. §. 27.

S. 378 ff.), daß dieselben keinesweges bis zum Begriffe eines der Welt entgegengesetzten Absoluten reichen, und den Begriff der Persönlichkeit Gottes (§. 33. S. 509. 10.) findet er nur darum undenkbar, weil es einen Widerspruch in sich schließe, eine absolute Persönlichkeit zu denken, welche die Welt außer sich hätte, ohne zugleich durch die Welt beschränkt, also zum endlichen Wesen gemacht zu werden. Wenn sie nun aber, wie erwiesen worden, die Welt nicht außer sich hat, sondern eben dadurch absolute Persönlichkeit ist, daß sie das Andere ihrer selbst in ihr nur also, nur bewußtgeistiger Weise, mit sich zu vermitteln vermag: so ist jene Undenkbarkeit auch nach Straußischen Prämissen gehoben, und es zeigt sich, daß derselbe nur durch die Einseitigkeiten des Pantheismus denen des Deismus gegenübergetreten, selber jedoch nicht auch nur von ferne den wahren Standpunkt mit seiner Kritik berührt hat.

Umgekehrt verfährt er in der Kritik der Eigenschaftslehre (§. 36—39): hier ist es eigentlich der deistische Begriff von der Einfachheit Gottes, sind es wesentlich Schleiermacher'sche Gründe (man vergl. z. B. §. 37. des Straußschen Werkes mit Schleiermachers Kritik des älteren Begriffes von der göttlichen Allwissenheit a. a. O. Bd. I. S. 320—333), die ihn die Lehre von den Eigenschaften bekämpfen lassen; und erst am Schlusse seiner Untersuchung (§. 40. S. 613), wo er bemerkt, daß in Folge der Kritik statt der hinweggeräumten Eigenschaften nur eine leere Stelle übrig bleibe, erhebt er sich zum einzig positiven und erfolgreichen Gedanken, daß es die „Weltgesetze" seien, die etwa diese leere Stelle auszufüllen vermöchten, sofern ihnen nämlich alles Stoffartige abgestreift und sie zur Form des reinen Begriffes erhoben würden. Hätte Strauß nur gründlich verstanden, was er eigentlich damit behauptet oder eingeräumt habe, er wäre dadurch genöthigt worden, selber schon von

der Oberfläche seiner Pantheistik hinweg einen Schritt in die Tiefe zu thun! Die „Weltgesetze" im reinen (metaphysischen) Begriffe denken — was heißt es Anderes, denn sie als Selbstoffenbarungen des göttlichen Wesens in der endlichen Welt erkennen, als Wirksamkeiten, in denen eben die Eigenschaften jenes Wesens sich darstellen? —

134.

Die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften kann nur hervorgehen aus dem Einen, objectiven Begriffe derselben (§. 129.): sie ergibt sich daher durch die Entwicklung der einzelnen Momente des Wesens Gottes, theils in seinem Verhältnisse zu sich selbst, theils zu seinem Andern in ihm, der endlichen Welt. Nun hat aber die bisherige Untersuchung gerade dies Verhältniß erschöpft, und zwar das letztere zuerst, um daraus auf das erste, das innere Wesensverhältniß Gottes zu sich selbst, zurückzuschließen. Dieser regressive Weg wird hier nun auf progressive, und darum seine einzelnen Momente in ihre innere Einheit und Wahrheit zusammenfassende Weise vollendet, und eben damit, was bisher aus gesonderten Gesichtspunkten betrachtet wurde, hier endlich aus dem höchsten Einheitspunkte, dem Begriffe des Wesens Gottes, herabsteigend abgeleitet.

Die Eigenschaftslehre Gottes besteht demnach in der Entwicklung und Zusammenfassung der bisherigen metaphysischen Definitionen Gottes in den verschiedenen Kategorieenverhältnissen, wie sie bisher einzeln und hintereinander aufgetreten sind, hier betrachtet nach ihrer innern Einheit und wechselseitigen Ergänzung. Wir weisen ein System von Eigenschaften nach; aber Gott ist kein solches System, sondern ihre eben so reale (lebendige), als geistige (selbstbewußte), zugleich daher von ihren Unterschieden freie, als Person sie durchwirkende Einheit.

Hieraus ergibt sich die objective Eintheilung der göttlichen Eigenschaften von selbst. Das specifisch Auszeichnende, Einzige des göttlichen Wesens ist, in seiner eigenen Unendlichkeit zugleich die vollkommene Einheit derselben zu sein, und dadurch vermittelt auch die Einheit der Welt. Diese vollkommene Einheit seiner Unendlichkeit, ebenso die beiden Momente der Einheit und der Unendlichkeit werden jedoch verschieden zu bezeichnen sein, nach der Seite seines realen, wie seines idealen Wesens, nach der Natur und nach dem Geiste in Gott, endlich nach der Wechseldurchdringung beider Seiten, demjenigen, was wir Gemüth in Gott nannten. Demgemäß werden wir reale und ideale, endlich ideal-reale Eigenschaften zu unterscheiden haben, doppelt getheilt nach jenen Principien, der Einheit und der Unendlichkeit. — Uebrigens liegt es blos in dem Fortrücken der denkenden Betrachtung, daß die Eigenschaften als gesonderte Bestimmungen hervortreten. Objectiv, in Gottes Wesen, ist keine Geschiedenheit derselben zu denken (wie im Menschen, der auch dadurch ein endlicher ist, indem nur selten, und nur in den begabtesten Genien, ein harmonischer Zusammenklang ihrer Eigenschaften die innerste und zugleich beseligende Einheit ihres Wesens hervorbringt); Gott allein nur ist ihre vollendete, ewig harmonische Einheit, wiewohl dennoch das Denken nicht umhin kann, auch objectiv geistige und natürliche Eigenschaften in Gott zu unterscheiden, die aber in seinem lebendigen und persönlichen Wesen zur steten Zusammenwirkung vermittelt sind. (Wir werden andere Merkmale mit dem Begriffe der Ewigkeit, andere mit dem der Weisheit Gottes verbinden, wiewohl wir Gott nicht als allweise, d. h. als den absoluten Zweck allgegenwärtig und allstets in der Welt auswirkend, zu denken vermöchten, wenn ihm Ewigkeit nicht zukäme.)

Anmerkung. Die ältere und fundamentale Einthei-

lung der göttlichen Eigenschaften in immanente und transeunte, oder ruhende und wirksame (immanentia, quiescentia, ἀνεργητικὰ — transeuntia, operativa, ἐνεργητικὰ), worauf zugleich der weitere Unterschied der absoluten, aus dem Wesen Gottes an sich hervorgehenden, und relativen, in seinem Verhältnisse zur Welt liegenden Eigenschaften zurückzuführen ist, — diese Unterscheidung löst die tiefere Einheit und das Ineinanderwirken der Eigenschaften in Gott, welches ihn gerade zum vollkommensten harmonischen Wesen, zur vollendeten Einheit macht, in einen abstract unwahren Gegensatz auf. Gott ist unendlich-Ein Leben und Geist; deßhalb ist keine Eigenschaft bloß ruhend oder bloß operativ in ihm, oder wechselsweise beides; ebensowenig die Eine bloß immanent, die andere transeunt: sondern wie wir keine Eigenschaft von Gott aussagen könnten, von welcher wir nicht durch ihre Bewährung in der Welt Kunde hätten, so ist auch keine Eigenschaft in ihrem objectiven Vorhandensein (als immanente) an Gott zu denken, die nicht auch in sein Schaffen mit hineinwirkte, so tief und unauflöslich ist die göttliche Transscendenz und Weltimmanenz mit einander verbunden. Lediglich also — um nur eins anzuführen — vermögen zwei der wesentlichsten und (zufolge der Weltbeschaffenheit) unabweislichsten Eigenschaften in Gott, seine Allgegenwart und Allwirksamkeit begreiflich zu werden, daß jene beiden fälschlich getrennten Seiten verbunden gedacht, seine Einheit in sich und Wirksamkeit in die Welt als sich durchdringende gefaßt werden, indem er zugleich ganz in der Welt ist und sein Wesen rückhaltlos durch sie ausgießt, als doch ewig selbstbewußt und unbewegt in sich ruht; denn nur indem er Letzteres ist, vermag er Ersteres zu sein.

Damit steht zugleich die anderweitige, gleichfalls oft geltend gemachte Bemerkung nicht in Widerspruch, daß es auch

Eigenschaften in Gott geben könne, von denen wir keine Kunde haben, indem sie entweder für den Standpunkt unsers Welterkennens, welcher weder extensiv noch intensiv der umfassende sein kann, überhaupt nicht existiren, oder indem sie in der sich steigernden Weltoffenbarung auch für unsern Standpunkt noch nicht völlig oder adäquat hervorgetreten sind. Beides mag wahr sein; dennoch kann es für das Wesen Gottes keine objective Bedeutung haben, und auch eine Lehre von seinen Eigenschaften nicht unmöglich machen. Offenbare Gott in andern Weltsystemen sich auch nach andern Seiten hin und in besondern Specialitäten (was abstract denkbar und sogar wahrscheinlich ist, immer jedoch eine unfruchtbare Betrachtung bleibt, weil wir etwas Bestimmtes daraus eben nicht schließen können): unmöglich wird sich jedoch eine grundverschiedene Natur, ein anderer Geist Gottes darin offenbaren, und ebenso wenig wird daher auch jene Annahme die Gewißheit zu erschüttern vermögen, welche wir schon von unserm Standpunkt des Welterkennens aus über die Absolutheit und Vollkommenheit der göttlichen Eigenschaften zu schöpfen vermögen.

Wesentlicher und tiefer scheint uns eine andere ältere Unterscheidung, die zwischen den physischen und moralischen Eigenschaften Gottes: es liegt ihr offenbar der wesentliche und folgenreiche Gedanke zu Grunde, daß Gott nicht „reiner" Geist sei, sondern daß er nach der Analogie, „wie der Mensch in Leib und Seele getheilt sei" (Bretschneider Dogmatik I. S. 330.), eine Natur in sich haben müsse, deren Realität und Wirksamkeit in der endlichen Welt man freilich sich lange nicht concret genug dachte: sodann, daß die geistigen (moralischen) Eigenschaften für uns nur Begreiflichkeit und Gewißheit erhalten, indem sie, von einer lebendigen Natur in Gott getragen und physische Bewegkräfte in ihrem Dienste haltend, nun auch als uns nahe, allgegen-

wärtige Wirksamkeiten gedacht werden können. — Die in neuern Dogmatiken vielfach und verschiedenartig versuchten Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften entbehren dagegen fast alle der innern Objectivität und darum auch des speculativen Interesse: manche scheiden nicht einmal das Pädagogische äußerlich zweckmäßiger Anordnung von dem innern objectiven Zusammenhange der Sache selbst oder lassen beides verwirrend in einander fließen. —

I. Reale Eigenschaften Gottes.

135.

Von diesen, als den grundlegenden, die Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes erklärenden, ist anzuheben. Und so ist das erste und allgemeinste göttliche Attribut, tragend und dadurch vereinigend die reale und ideale Seite in ihm, das Grundsein seiner selbst, die „Aseität" (vgl. §. 116). Als Natur, wie als Geist ist Gott unendliches, nur durch sich selbst seiendes Leben (absolute Einheit von „Vermögen" und „Selbstverwirklichung"; vgl. Ontologie §. 171 mit Anmerkung I. und II.). Aber nur dadurch vermag er zugleich vollendete Einheit in beiderlei Beziehung zu sein. Es ist keine Schranke und keine Negation in ihm, welche sein unendliches Vermögen hemmen könnten in seiner urkräftigen Selbstvollziehung: — von dieser, der verneinenden oder „entschränkenden" Seite besonders ist dieser Begriff von den bisherigen Denkern betrachtet worden; aber die bloße Unendlichkeit, das nur Allesseinkönnen ohne innere harmonisirende Selbstvermittlung, wäre nicht unbedingte Macht, aber keineswegs höchste Vollkommenheit; und diese fordert doch eben in Gott die universale Weltthatsache, nicht bloß jene, indem wir überall, bei tieferm Erforschen, das bloß Unendliche, Massenhafte der Welt bis ins Kleinste durchwirkt sehen von jenem

harmonisirenden Principe, welches wir, wenn wir gründlich denken wollen, nur an der göttlichen Aseität, an der vollendeten Einheit seiner eignen Unendlichkeit, befestigen können. Diese ist daher die eigentliche durchwaltende Eigenschaft, deren Stempel alle andern Eigenschaften an sich tragen, durch die allein sie möglich werden; denn nur so, weil seine Unendlichkeit völlig die seine, aus eigener That hervorquellende ist, vermag sie auch dem (Welt-) Effecte nach die Eine zu sein. Dadurch kann Gott allein die äußersten Gegensätze, Einheit und Unendlichkeit in sich vereinigen: er allein, in dem doppelten Sinne, indem er, der alleinige, es vermag, und indem er es allein auf diese Weise (begreiflich) im Stande ist. — Wenn daher die endlichen Wesen auch abbildlich oder verliehener Weise an andern göttlichen Eigenschaften theilnehmen können (das sinnenfällige Universum ist nicht minder unendlich, wie das Universum in Gott, weil es nur der gewollte Erfolg aus letzterm ist, ebenso wie die Einheit in jedem Weltwesen sein eigentlich Bindendes und Erhaltendes ist): so ist dennoch die reine, absolute Aseität, d. h. die vollendete (allvermittelnde) Einheit des Unendlichen an ihm, nur von Gott auszusagen. Sie bezeichnet zugleich daher das ausschließlich ihm zukommende, seine „Einzigkeit", „Unvergleichbarkeit" (singularitas, incomparabilitas), welche deßhalb nicht den Eigenschaften Gottes beigezählt werden können (wie es in der Regel auch nicht geschehen ist), weil sie keine qualitative Bestimmung enthalten, sondern nur aussagen, welche Eigenschaften in ausschließlicher Weise ihm beigelegt werden müssen.

Anmerkung. Es ist in der Eigenschaftslehre die Frage erhoben worden, ob der Begriff der Aseität, mithin zugleich der Begriff des Absoluten selbst, nicht auch mehr als Einem Wesen beigelegt werden können? Und hieraus sind für die „natürliche Theologie" allerlei Zweifel und Nebenuntersuchun-

gen erwachsen. Wir führen dies an, um auf die specifisch verschiedene Grundlage unserer Eigenschaftslehre von der frühern hinzuweisen. Wenn wir den Begriff des Absoluten und seine Aseität nur formell analysirten, wie dort geschehen, so wäre an sich keineswegs darin schon enthalten, daß sie nur Einem beigelegt werden müssen, weßhalb aus dem Begriffe des Absoluten durch bloße Analyse der Begriff der Einheit oder Einzigkeit desselben noch nicht gefolgert werden kann (vgl. §. 22.); und so mag auf jenem Standpunkte das erwähnte Bedenken ganz gerechtfertigt erscheinen. Wir selbst sind jedoch schon durch den ganzen Zusammenhang unserer Untersuchung über ihn hinausgerückt: wir reden von Gott und von seinen Eigenschaften nur in der nothwendigen Verflechtung mit dem Weltbegriffe; und hier zeigt sich gerade, daß er nur Einer sein, und daß mithin nur ihm die Aseität zukommen könne, weil die Welt eben bis in das Kleinste das Gepräge durchdringender Einheit zeigt. Für uns ist dies eine eben so müßige Frage, wie die vorige es war, ob Gott nicht auch uns völlig unbekannte Eigenschaften besitzen könne? Wir erforschen die uns erkennbaren, und finden daran die volle Genüge.

136.

Die Aseität in ihrer Entwicklung läßt bestimmter die Eigenschaft der Einheit und die der Unendlichkeit unterscheiden.

1) Von der Einheit geht, wie nachgewiesen, Alles aus im göttlichen Wesen, und auch in der endlichen Welt ist Alles auf sie gegründet. Gott ist Einheit seiner und der Welt-Unendlichkeit, darum jedoch in keinerlei Hinsicht ein „einfaches“ Wesen, indem sonst in der endlichen Welt weder Mannigfaltigkeit gesetzt, noch in innerer Wechselbeziehung verknüpft sein könnte. So ist diese innere, schlechthin trans-

scendentale Einheit zunächst das Gewisseste, was sich eigenschaftlich von Gott aussagen läßt. Wir fassen sie hier in realer Bedeutung; aber es wird sich von Neuem finden, daß Gott realer Weise nicht als Einheit gedacht werden könne, ohne die schlechthin ideale, geistige Einheit des Selbstbewußtseins *zugleich* zu sein. Dies könnte als der tiefere Sinn davon erkannt werden, daß in der ältern Eigenschaftslehre an den Begriff der Einheit und Einfachheit Gottes sogleich der Satz von seiner Geistigkeit angeknüpft wurde; und allerdings ist nicht zu leugnen, wie auch den ältern Theologen diese tiefe und richtige Idee überall vorschwebte, daß nur vermöge der höchsten geistigen Eigenschaften Gott überhaupt als der Eine und Einigende für die Welt gedacht werden könne.

2) Jene Einheit wäre aber überhaupt nur ein wirklichkeitsloses Abstractum, wenn sie nicht seiner *Unendlichkeit* Einheit wäre; und erst so gelingt es uns, theils sie selbst tiefer zu begreifen, theils die Unendlichkeit zu erkennen, deren Einigendes sie sein soll. Und so stellt die göttliche Aseität sich sodann als seine *Unendlichkeit* dar: durch kein anderes Wesen bedingt oder begränzt, ist Gottes reale Möglichkeit völlig gleich seiner Wirklichkeit; er ist *ewig*, *werde-* und *anfangslos*, was er zu sein vermag, denn nur in *sich* trägt er den Grund seiner selbst: er hat nichts gleich Absolutes neben sich.

Dies erzeugt zunächst den Begriff der *negativen* Unendlichkeit, als Verneinung aller quantitativen und qualitativen Begränzung, überhaupt des Charakters der Endlichkeit, Abhängigkeit, Schranke: eine ebenso allgemeine Grundbestimmung aller Eigenschaften und Vollkommenheiten des realen, wie des idealen Wesens Gottes, als die Aseität es war. Gott ist, *was* er ist, eben nicht auf die endliche, beschränkte Weise, wie jede Realität an den endlichen Dingen nur zersplittert und vertheilt erblickt wird: seine Natur, sein Denken

und Wollen ist „unendlich", heißt es in dieser Hinsicht. Aber man irrt sich in der Regel, dies für die eigentlichste und wesentlichste Bestimmung der göttlichen Eigenschaftlichkeit zu halten, und Nichts ist für die speculative Theologie so schädlich und lähmend geworden, als dies Stehenbleiben bei der bloßen Verneinung endlicher Bestimmungen, weil sie, auf bloß analytischem Wege gefunden und nur von formeller Bedeutung, gar nichts Positives für Gott enthalten. Man hat ihn nur darnach bestimmt, wie er nicht bestimmt werden kann. Auch der Begriff des allerrealsten Wesens ist nichts Anderes, als nur die Zusammenfassung aller dieser Negationen des Endlichen. Hier ist nun in allen eigenschaftlichen Bestimmungen über die bloße Nicht-endlichkeit (Unendlichkeit) hinauszugehen, eben in Folge unsers heuristischen Princips, im Weltbegriffe auch auf positive Weise das Wesen des Absoluten zu erkennen.

137.

3) Als eigentlich das Endliche Begränzendes und Messendes hat sich uns die Raumzeitlichkeit ergeben: in dieser Hinsicht besteht demnach die negative Unendlichkeit Gottes in seinem Freisein von den Schranken der Zeit und des Raumes; d. h. — und es wird sich zeigen, wie nöthig es sei, diese Bestimmung ausdrücklich hinzuzufügen, — von demjenigen, was Beschränkendes an Zeit und Raum stattfindet. Zeitschrankenfrei können wir aber ewig (in negativem Sinne), raumschrankenfrei unermeßlich nennen (aeternitas — immensitas). Gott ist nicht endlich-zeitliches, dem Wechsel der Eigenschaften oder Beschaffenheiten ausgesetztes Wesen, d. h. er fällt nicht in die Zeit, existirt nicht irgendwann mehr und ausdrücklicher, als zu einem andern Zeitpunkte. Ebenso ist er kein endlich-räumlicher, existirt nicht im Raume: an kein ausschließliches Da oder Dort ge-

bunden. Aber in beiderlei Hinsicht ist dieser Gedanke nicht so zu fassen, als man damit die abstracte Beziehungslosigkeit, Jenseitigkeit Gottes für Raum und Zeit gesetzt sei, welche auch ursprünglich, bei der ersten Entstehung dieser Bestimmungen nicht mitenthalten war.

Vielmehr ist es der zweite, jenen Begriff der Ewigkeit und Unermeßlichkeit erst erfüllende, ihn wahr und begreifmachende Moment, daß Gott zugleich allquantitirend, wie allqualirend sei, daß er Raum und Zeit, ebenso jede Begränzbarkeit und wirkliche Begränzung in beiden setze, daß er aber nur dadurch sie setzen könne, indem er sie real erfüllt. Dies hat sich als erste ontologische Definition des Absoluten ergeben (Ontologie §. 25.); darin liegt zugleich der höchste Deductionsgrund für Raum und Zeit: beide sind der Abdruck, die absolute Form der innern Wesensunendlichkeit Gottes; daß sie „Schranken" seien, liegt nicht in ihrem Ansich, ihrem reinen Begriffe, sondern lediglich in unserer empirischen Auffassung derselben; deshalb hat sich der Irrthum erzeugt, Gott in abstracter Raum- und Zeitlosigkeit zu fassen.

Gott ist einerseits daher ebenso enthoben (frei) aller quantitativen wie qualitativen Zeit- und Raumschranken, als er andrerseits jede solche Zeit- und Raumbegränzung setzt und schöpferisch erfüllt: Ersteres aber ist er nur, weil er Letzteres ist. Das Freisein von Zeit- und Raumschranken in Gott schließt mithin vielmehr das positive Verhältniß in sich, daß beide, indem er sie setzend erfüllt, damit wahrhaft, auch nach ihren real erfüllten Schranken, für ihn existiren, daß sie durch sein Wesen und seinen Willen sind, ohne daß sein Wesen durch sie beschränkt würde. Gott ist unendlich sich erfüllende Ewigkeit, real sich erfüllender Raum. (Vgl. §. 21.)

138.

a) Dies ergibt den positiven Begriff der Ewigkeit Gottes. Einestheils kommt ihm ewig vollendete, anfanglose und unvergängliche Dauer des innern unendlichen Wesens zu: seine Wesensvollkommenheit ist keiner Steigerung, wie keiner Abnahme fähig; die Ewigkeit ist seine Alldauer. Das göttliche Wesen ist daher keiner Entwicklung unterworfen, und es bleibt begrifflos und widersprechend, die Vollendung der endlichen Welt als „theogonischen Proceß" in Gott selbst hineinzuverlegen: denn ein solcher Selbstvollendungsproceß wäre völlig einem ursprunglosen Entstehen aus dem Nichts gleichzusetzen. Aber ebenso wenig ist damit die todte Wechsellosigkeit und starre Unveränderlichkeit in Gott gesetzt.

Anderntheils nämlich ist wohl zu erwägen, was es bedeutete, wenn die Ontologie in allen Kategorieen des „Wesens" das Absolute als die Einheit und Selbstvermittlung jedes im „Wesen" gesetzten Gegensatzes denken mußte, als Einheit von Inhalt und Form, von Vermögen und Verwirklichung, von Idealem und Realem, als Urmonade, als unendlich aus sich selbst sich bestimmendes Leben; was Aristoteles meinte, wenn er in Gott allein die Einheit von Vermögen und Energie behauptete; wenn die Scholastiker ihn als actus purissimus, vita actuosiossima u. dgl. beschrieben; wenn die theologische Dogmatik ihm ewige Selbsterzeugung beilegte. Ueberall war es die Einsicht, daß Gottes Ewigkeit und Wesensvollendung die energievollste Lebensthätigkeit nicht ausschließe, sondern vielmehr fordere.

Für diese Einsicht ist nun durch die gegenwärtige Lehre der reale Boden gewonnen worden: die Ewigkeit in Gott fällt mit der Ewigkeit der Urpositionen und Monaden zusammen, welche als die Realgründe der endlichen Dinge ebenso in Gott ihre ewige Wahrheit haben, als sie die ewige Wahr-

heit der Welt, das Substrat des erscheinenden Weltverlaufs sind. Der letztere kann daher selbst uns Kunde geben vom Geheimnisse des göttlichen Lebens, weil es, wiewohl jenseitig aller Erscheinung und in keiner Endlichkeit derselben erschöpft, dennoch der allgegenwärtige Grund des Erscheinenden ist und in der Vielgestaltigkeit desselben sich wiederspiegelt. Jene Urpositionen und Monaden sind selbst die realen Lebensacte der göttlichen Ewigkeit, an deren jeder dies Leben sich auf eigenthümliche Weise vollzieht, aber, indem seine ewige Einheit diese Lebensacte durchwaltet (sonst vermöchte ja auch die erscheinende Welt nicht Einheit zu zeigen), ferner indem dieselben eben darum ewige Urpositionen des Einen göttlichen Lebens sind, damit zugleich ewige Wechselwirkung unter ihnen hervorruft, welche sie gegenseitig in unablässige Berührung und damit in Wechsel versetzt, und so das Schauspiel eines Entstehens und Vergehens oder die Zeit erzeugt (vgl. §. 25.). Wechsel schließt daher den Begriff der Ewigkeit gar nicht aus: lediglich das beharrend Substantielle, Ewige kann wechseln, d. h. unendliche Zeit erzeugen; und nur indem die ewigen Weltsubstanzen in Gott in ein wechselndes Verhältniß zu einander treten — dies aber vermögen sie, indem sie von Einheit durchdrungen, alle allen zugebildet sind, — kann Zeit, Endlichkeit, der Schein eines Entstehens und Vergehens eintreten. Die Zeit, Endlichkeit ist das Abbild, die unwillkürliche Folge jener unlässigen Lebendigkeit des göttlichen Wesens, in der die inneren Schöpferkräfte sich regen, lösen und verbinden, aber von der Einheit getragen, immer nur in neue Harmonieen zurücklaufen. (So sehen wir bis jetzt die Sache an, wo wir nur die ewige Natur Gottes betrachten, noch nicht zu den höhern Eigenschaften seines Verstandes und Willens übergegangen sind, welche in der Weltthatsache des Zweckes zu uns sprechen, der in der endlichen Welt ebenso uni-

versell ausgebreitet vor uns liegt, als die Thatsache des Wechsels und Wandels. So bleibt jener Begriff wahr, aber er ist noch nicht die ganze Wahrheit: die Ewigkeit Gottes erzeugt nicht nur ewigen Wandel, sondern in ihm ist als seine *wahrhafte* Einheit, ein Geistiges eingebildet, was uns als „Zweck„ entgegen tritt.)

Demnach ist es falsch in doppeltem Sinne, die Ewigkeit Gottes als abstracte (bloße) *Negation* der Zeit zu setzen, theils indem darin die irrige, aber häufig gehegte Meinung liegen würde, als ob die Zeit zu Gott und Gott zu der Zeit in gar keinem Verhältniß stehe, — er schlechthin zeitlos („niemals" seiend) zu denken wäre — eine ebenso begriff-lose, wie unvorstellbare Behauptung: — theils indem daraus folgen würde, daß auch der Zeitwechsel in den endlichen Dingen für Gott nicht vorhanden sei, somit *überhaupt* keine Realität habe. Vielmehr ist derselbe eben darum für Gott, wie für sein Bewußtsein vorhanden, weil er diesen Wechsel aus seiner Ewigkeit her und im Abbilde derselben unablässig setzt, indem dasjenige, was die Veränderung (Zeit) hervorbringt, an sich selbst *nicht* zeitlich — entstehend oder wieder vergehend — sondern unentstanden ist, aber damit eben einer *ewigen Veränderbarkeit* fähig wird, eine unendliche Quelle des Zeitverlaufs in sich trägt. In diesem Sinne können wir uns der Bestimmung Schleiermachers von der Ewigkeit Gottes anschließen, der, indem er sie auf Gottes *Allmacht* zurückführt und mit dieser identisch setzt, sie als *die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende, schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes* bezeichnet („der christl. Glaube" I. §. 52. S. 295—97.); — sofern nur unter „zeitlos" nicht verstanden würde jene schon widerlegte abstracte Verneinung derselben, sondern die alle Zeitschranken überschreitende, aber thatkräftig sie erfüllende und dadurch setzende Ewigkeit.

Somit ist endlich die Zeit auch nicht zu denken, als etwas aus der Ewigkeit Herausfallendes oder ihr Entgegenzusetzendes: wie nach altem theologischen Gutdünken die Ewigkeit **vor** der Zeit und an den Schluß derselben verlegt wurde. Hier wird Zeit mit der **Zeitlichkeit** verwechselt, mit dem im Selbstgefühle des menschlichen Geistes liegenden Bewußtsein vom Bruche und Mangel seines unmittelbaren Daseins. „Zeitlichkeit" ist jenes vernichtende Gefühl der leeren, unerfüllbaren Weile, wo der Geist nur mit dem Vergehenden, und eben darum schon Dagewesenen oder stets Wiederkommenden verkehrt, ohne durch Betrachtung oder durch That zum Ewigen und eben damit schlechthin **Neuen** sich aufzuschwingen. Hier ist nun zu Bestimmung des gegenwärtigen Begriffes es belehrend einzusehen, daß auch der endliche Geist diese Zeitlichkeit **überwinden** theils solle, theils könne. Dann aber empfängt er selbst in sich einen Begriff, ein Vorgefühl dessen, was wir die lebendige Ewigkeit Gottes nennen müssen, in dem sich seine Seligkeit verwirklicht. Was wir ersehnen über die öde Zeitlichkeit hinaus, ist eben jene Vollendung einer ewig thatenvollen Ruhe, jenes innerlich vollgenügende und stets gelingende Wirken, das keines Andern außer sich begehrt und keinen vollkommneren Zustand an sich zu reißen strebt, sondern der ewige Genuß eigenen Lebensgelingens ist. Indem wir aber diesen Zustand ersehnen, indem wir ihn zu denken vermögen, zeigt er sich darin als Bestandtheil unsers Wesens und als das wahrhaft uns Angemessene, aber zugleich auch das uns nicht Unerreichbare. Sollte er daher nicht in Gott vollkommen verwirklicht sein?

139.

b) Die **Unermeßlichkeit** Gottes, sein Freisein von Raumschranken (§. 137.), ist abermals bis zum positiven Begriffe des **Raumsetzens** und Raum**gränzesetzens** (unter-

scheidenden Raumerfüllens) von Seiten Gottes zu erweitern: seine Unermeßlichkeit ist zugleich Allräumlichkeit, während die bloße Negation dieses Begriffes (ebenso wie oben die der Zeit) Gott zu einem nirgends Vorhandenen, d. h. schlechthin Undenkbaren machen würde. Die Natur und objective Realität Gottes ist von unendlicher Räumlichkeit unabtrennlich, wie der ontologische Theil unserer Untersuchung gezeigt hat. Raum ist die Wirklichkeitsform des sich ausbreitenden (ausspannenden), seine Fülle verwirklichenden absoluten Wesens selber; die Selbstverwirklichung und Auseinanderlegung der Gegensätze aus der bloßen Potentialität oder Möglichkeit, welche so das schlechthin Unräumliche, darum Abstracte ist. So schließt die That der unendlich sich auswirkenden, die Fülle des eigenen Wesens zur Ausdrücklichkeit neben einander entfaltenden Selbsterzeugung Gottes (der Uebergang vom ersten Momente des realen Wesens Gottes zum zweiten, §. 103. 104.) auch unendliche Räumlichkeit und Raumerfülltheit in sich, als die zugleich gesetzte andere Hälfte zur Ewigkeit und zu dem Zeiterfüllen derselben. Alldauer und Allräumlichkeit des göttlichen Wesens sind durchaus unabtrennlich von einander.

Wie sich jedoch ergab (§. 138.), daß die empirische Auffassung der Zeit, welche ein wahrhaftes Neuentstehen und Aufhören in ihr erscheinen läßt, für Gott nicht vorhanden sei, weil dieser empirische Schein überhaupt keine Realität und Wahrheit hat: so ist auch in dieser Beziehung die empirische Folge, die der Raum für uns hat, das gegenseitige Sichausschließen und die Undurchdringlichkeit der räumlich erscheinenden Substanzen gegen einander, ohne Bedeutung für Gott, weil sie an sich ebenso wenig Wahrheit hat, wie jene: die realen Substanzeu, welche die Erscheinung der gegenseitigen Undurchdringlichkeit hervorbringen, sind an sich selbst nicht geschieden, sondern in tiefer und steter Wechsel-

beziehung unter einander, sonst vermöchten sie nicht jene Continuität der äußern Körpererscheinung hervorzubringen, die wir empirisch Raumerfüllung nennen. Körper in seiner gewöhnlichen Bedeutung ist (sogar nach den Resultaten der neuern Physik) nur das erscheinende Product von Realsubstanzen, die unter einander in Complication getreten sind, denen also die innere Einheit und Wechselbeziehung das Gemeinsame und sie Tragende ist. Deshalb existiren für Gott keine „Körper" in dem Sinne jenes räumlichen Sichausschließens, indem er jene realen, raum- und zeit-erfüllenden Substanzen, welche für einander undurchdringliche Körperlichkeit erscheinen lassen, in seine raum- und zeitüberwindende Einheit aufhebt. So wenig wie daher für Gottes weltdurchdringende Allwissenheit (vgl. §. 142.) es eine verdunkelnde Körperlichkeit der Weltsubstanzen geben kann, weil er mit centralem Blicke, von Innen her, sie und ihre Beziehungen durchschauen muß (Zeuge deß ist wiederum die Weltthatsache, welche nur als der Effect davon erklärbar wird): — ebenso wenig kann seine eigene Realität als eine Art von Allkörperlichkeit bezeichnet werden, — vielmehr ist er, sofern es nur richtig und nicht abstract verstanden wird, auch in dieser Beziehung reiner Geist und jedes Analogon von Leiblichkeit bei ihm auszuschließen (§. 107.), — eben weil er die Allräumlichkeit erfüllend sich in ihr als absolute Einheit seines Wesens setzt.

140.

c) Indem wir die beiden von einander unabtrennlichen Eigenschaften der Alldauer und Allräumlichkeit („Ewigkeit" und „Unermeßlichkeit") im göttlichen Wesen unter einen Gesichtspunkt zusammenfassen, hat sich gezeigt, wie die Raum- und Zeitunterschiede ebenso in Gott und für Gott wahrhaft vorhanden sind, als sie dennoch in beiderlei Hinsicht keine Schranke

oder Gränze, kein Hemmendes für sein Wirken (wie für sein Bewußtsein) in sich schließen, so gewiß er zugleich die lebendig einende Macht in allen ist: (daß er diese jedoch nur zu sein vermöge, indem er absolut intelligente Macht ist, hat sich zwar früher schon im Allgemeinen gezeigt, §. 108 ff., auch wird dieser Uebergang noch bestimmter in der Eigenschaftslehre sich geltend machen müssen; dennoch wird für jetzt davon abgesehen). — So ist für Gott ein wahrer Zeitverlauf, eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorhanden, weil ein wahrhafter Wechsel unter den Weltsubstanzen durch ihn gesetzt ist, nur nicht mit der (für unsern empirischen Augpunkt unüberschreitbaren) Nebenbestimmung eigentlichen Entstehens oder Vergehens. Gleichermaßen hat der Raum und das Raumfüllend-unterscheidende in ihm und für ihn Geltung, aber indem er von ihm, als dem lebendigen Mittelpunkte der Kraft durchwirkt wird. So ist er in allen ganz und in allen gleich gegenwärtig, was den Raumunterschied für seine eigene Existenz ebenso wieder aufhebt. Zeit und Raum und das sie Erfüllende sind daher in dem bestimmt von uns angegebenen Sinne ebenso schlechthin vorhanden für Gott, wie dennoch durch ihn aufgehoben in ihrer trennenden Bedeutung.

Anmerkung. Die ältern griechischen Kirchenväter haben, dem Philo folgend und zugleich damit ihren unbefangenen Realismus darlegend, Gott als den Raum von Allem (τόπος τῶν πάντων) bezeichnet. Sie hätten in gleichem Sinne auch hinzusetzen können, in ihm sei die Dauer von Allem (αἰών, nicht χρόνος τῶν πάντων). Ebenso wenig ist noch dem Augustinus jene reale Beziehung Gottes auf den Raum fremd oder im Geringsten anstößig; nur leugnet er, daß deshalb irgend eine Begränzung oder Schranke ihn treffen könne („ut ipse *locus* sit“: Augustin. de diversis quaestt. 20.), oder noch speculativer, daß der auch für Gott

vorhandene Raumunterschied die Einheit seines Wesens gefährde, so daß er „in der Hälfte der Welt nur zur Hälfte sei und ganz erst in der ganzen", sondern daß er „in keiner Raumbegränzung umfaßt, an sich selbst der überall ganz gegenwärtige sei" (nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus: Epist. 187. ad Dard.).

Dieser Begriff ist nun auch zu einer besondern Eigenschaft Gottes ausgebildet worden, zufolge deren Gott allem räumlich Geschaffenen eben dadurch gleich nahe, oder von keinem weiter entfernt sei, als von andern: seine adessentia (συνουσία) oder indistantia (ἀδιαστασία). Wie man noch in der scholastischen Philosophie diese Bestimmungen definirte, vermied man nicht, eine offenbare Raumgegenwart Gottes in dem Geschaffenen zu behaupten, sofern er nicht bloß „potentialiter", sondern „praesentialiter" in allen Wesen wirksam gegenwärtig sein sollte, und besonders bei den Mystikern des Mittelalters, z. B. bei Richard a St. Victore in seinem wichtigen und tiefen, jedoch, wie es scheint, noch nicht gehörig beachteten Tractat von der Trinität, kommen Darstellungen von Gottes Gegenwart und wirksamer Immanenz in den Dingen vor, welche geradezu als Vorläufer der energischen Weise bezeichnet werden können, mit der Jacob Böhme die Gegenwart Gottes im räumlichen All behauptet und dadurch die falsche Weisheit verwirft, mit der man Gott, auch zur tiefsten Gefährdung des Glaubens, in ein unbegreifliches Jenseits verweist. Ja Richard von St. Victor geht hierin noch weiter als Jacob Böhme, indem er mit höchster Klarheit und Schärfe den Satz hervorhebt, dessen Einsicht freilich auch jenem nicht fremd war, daß jene allwirksame Gegenwart Gottes, in ihrer Vermittlung mit seiner Einheit, selbst nur durch den Begriff des Geistes und absoluten Denkens Gottes möglich werde (de Trinitate L. II. c. 19—21. c. 23.), so daß also hier schon die wichtige Lehre niedergelegt ist, wie der

Gedanke einer wahrhaften und ausdrücklichen Weltimmanenz Gottes nur begreiflich werde durch das Princip absoluter Transscendenz in ihm.

Später, als der Begriff der Natur ein immer todterer wurde, als man sich an den abstracten Gegensatz von Materie und Geist gewöhnt hatte, ging das Verständniß dieser Lehre ganz verloren: man mußte eilen, den „reinen" und „einfachen" Geist Gottes allen Eigenschaften, die an Materie und Natur erinnern können, scharf entgegenzusetzen, und so entstanden in Bezug auf die Allgegenwart und Allmacht Gottes jene Bezeichnungen, die sich unmittelbar in Selbstwiderspruch auflösen, und bei denen nichts übrig blieb, als begriffsohnmächtig zu der Unbegreiflichkeit Gottes seine Zuflucht zu nehmen, als ob Unbegreiflichkeit (Unvorstellbarkeit) absolute Denkwidrigkeiten in sich schließen müsse!*) Später noch

*) Wir können in dieser Beziehung Beispiele finden von Quenstedts Dogmatik an (I. S. 288.), der Gottes Allgegenwart mit den Prädicaten illocaliter, sed repletive — more modoque divino *incomprehensibili* bezeichnet, bis auf Twestens Vorlesungen über Dogmatik herab (II. S. 39. 40.), der Gott zuschreibt, „obwohl selbst außer Raum und Zeit, doch jedem Momente der Zeit und jedem Punkte des Raums gegenwärtig sein zu müssen", der nachdem er bekennt, „daß Gottes ewiges und unermeßliches Wesen jedem Momente der Zeit gleichsam (!) coëxistirend, jedem Punkt des Raumes gegenwärtig zu denken sei", so daß „seine Ewigkeit nur als Zeit ohne Anfang und Ende, seine Unermeßlichkeit als Allenthalbenheit gefaßt werden könne", nachher dennoch hinzusetzt, daß dies bloß „analogische Vorstellungen" seien, von denen wir uns, als endliche Wesen „so schwer losmachen können." Hätte er dann doch lieber eine solche nicht gegenwärtige Allgegenwart, eine unräumliche Allenthalbenheit Gottes für eine Vernunftungereimtheit erklärt, statt für eine „bloß analoge Vorstellung", für die weder eine Analogie in Bereitschaft ist, noch welche Vorstellbarkeit zuläßt! Der Grund dieser und anderer Widersprüche ist übrigens schon oben §. 133. Anmerk. S. 359—375. aufgedeckt worden.

wurden durch die Kantische Theorie von Zeit und Raum jene abstracten Vorstellungen über Gott zu einem allgemeinen Vorurtheile der Zeit und der Aufgeklärten, die Kant und seine Philosophie übrigens weit hinaus zu übersehen glaubten. Leibnitz und Lessing dachten nicht also, sofern der Letztere nur reiflich erwogen hatte, was er in seiner Erziehung des Menschengeschlechts von der Dreieinigkeit Gottes behauptet und was uns Jacobi von ihm berichtet hat. —

141.

4) Im Vorhergehenden ist der Begriff der göttlichen Allgegenwart zugleich gefunden, zugleich über die gewöhnlichen Vorstellungen hinaus berichtigt worden. Gott selbst ist die Einheit und Unendlichkeit der ewig dauernden und der räumlichen Weltsubstanzen, und darin vermittelt sich auch seine Weltallgegenwart ganz und begreiflich, weil, was die endliche Welt zur Erscheinung bringt, sie nur aus der Fülle jener ihr gegenwärtigen Ewigkeit schöpfen kann. Allgegenwart ist religiös die wichtigste, speculativ eine der tiefsten Vermittlung bedürftige Eigenschaft Gottes, und wir werden sehen, daß sie uns, um sich selber begreiflich zu machen, in alle höhere Eigenschaften dialektisch hinüberführt. Begreiflich aber muß sie werden, weil sonst selbst die factische Einheit der endlichen Welt unbegreiflich oder widersprechend bliebe.

Der Begriff göttlicher Allgegenwart enthält zwei wohl zu unterscheidende Bestimmungen: er behauptet nicht bloß Gottes wirksame Ausbreitung überall hin; denn Niemand würde es richtig finden, dem Allgegenwärtigsten und Durchdringendsten, der Zeit und dem Raume, eigentliche Allgegenwart zuzuschreiben, ebenso der Schwere oder den kosmischen Potenzen des Lichts und der Polarität, wiewohl diese allwirksame und allgestaltende sind; — sondern ausdrücklich

muß die zweite Bestimmung hinzukommen, daß die Einheit und Macht Gottes überall ganz und überall untheilbar gegenwärtig sei; denn nur so kann auch das endliche Universum innere Einheit zeigen, und nur so wird, wie später, in der Lehre von der welterhaltenden und weltvollendenden Thätigkeit Gottes zu zeigen ist, die Vermittlung von Mitteln und Zwecken im Universum möglich.

Daß aber diese Einheit und Untheilbarkeit Gottes in seiner wirksamen Allgegenwart lediglich begreiflich werde, sofern er nicht nur in der Unendlichkeit die Eine Substanz, oder das Eine selbsterzeugende Leben, sondern darin persönlicher Geist sei, muß als Resultat alles Bisherigen erinnerlich sein, und kann hier von Neuem in hellster Evidenz hervortreten. Gottes überallhin reichende einende Wirksamkeit, welche er doch ganz und ungetheilt zu jedem Lebens- und Schöpfungsacte mithinzubringt, ist entweder völlig undenkbar und unmöglich — dann ist es aber auch die Welt — oder sie setzt die transscendente, überall ganz bei sich bleibende Macht des Selbstbewußtseins voraus. Die Allgegenwart des Einen göttlichen Wesens, die gewisseste, thatkräftigste von allen Eigenschaften, weil sie in jedem Augenblicke der Welteristenz sich bewährt, ist nur durch den Geist, das Selbstbewußtsein Gottes vermittelt möglich.

So kann der Begriff der Allgegenwart als Mittelpunkt der realen und idealen Eigenschaften Gottes angesehen werden; denn er fordert die letztern mit Nothwendigkeit. So wie nämlich der Begriff der Ewigkeit und Allräumlichkeit mit ihrer realen Erfüllung von selbst zu dem der Allgegenwart sich zusammenfaßte: so greift dieser in das ideale Wesen Gottes hinüber. Es ist derselbe Fortschritt, welcher sich schon in der Dialektik des Wesens Gottes zeigte. Die Welt und die göttliche Wesens-Unendlichkeit wurden nur denkbar in der Wesenseinheit Gottes; diese selbst jedoch war wiederum nur

im Selbstbewußtsein Gottes zu begreifen. Dasselbe hat sich hier eigenschaftlich erwiesen: Gott als allgegenwärtiger und allwirksamer in der Weltunendlichkeit kann nur selbstbewußt oder persönlich gedacht werden.

Hieran schließt sich jedoch sogleich eine weitere Unterscheidung, welche freilich erst im Schöpfungsbegriffe vollständig aufgehellt werden kann. Gott ist ebenso allgegenwärtig in seiner Wesensunendlichkeit, wie in seiner Schöpferwirksamkeit; diese wird aber allein durch jene vermittelt und ist eigentlich nur die weitere Bestimmung derselben. Als das Vermittelnde konnten wir bereits im Allgemeinen den göttlichen Willen bezeichnen, wiewohl wir die eigentliche Modalität seines Wirkens und Schaffens noch nicht untersucht haben, uns mit der vorläufigen Einsicht begnügend, daß der Inbegriff der endlichen Dinge, als auch nicht sein könnend und im realisirten Zweckbegriff das Gepräge des Beabsichtigten an sich tragend (§. 83.), noch ein Mehreres in Gott voraussetzen, den allein seine Wesensunendlichkeit und sein Denken, welches Mehr wir nur als intelligente That, als Wille bezeichnen konnten.

Aber schon hier ist nicht außer Acht zu lassen, daß jene beiden Principien der immanente Grund, dieser die wirkende, aber aus jenen heraus wirkende Ursache, des Endlichen seien, daß der Wille daher nur aus der realen Unendlichkeit Gottes seinen Inhalt und Wirkensstoff schöpfen könne, also seine wirkende Allgegenwart in der endlichen Welt nothwendig vermittelt sei durch die ewige Allgegenwart, und diese als Voraussetzung und reale Macht in und hinter sich habe. Selbst die geistigsten Eigenschaften kann Gott nur dadurch in der endlichen Welt bewähren, daß sie in seinem ewigen Wesen schon die gegenwärtigen sind. Gott erfüllt und durchdringt mit seiner einenden Allwirksamkeit das endliche Universum (was seine omnipraesentia impletiva und operativa

genannt worden ist) nur insofern, weil er die ewige Einheit aller Weltsubstanzen ist (weil die omnipraesentia substantialis von ihm gilt); — eine Beziehung, die bei dem Verhältnisse des göttlichen Allbewußtseins zu seiner Weltallwissenheit auf ideale Weise wiederkehren wird.

Anmerkung. Hiernach kann es überhaupt als Kriterium eines der Abstraction enthobenen Gottesbegriffes angesehen werden, ob die göttliche Allgegenwart Ausdrücklichkeit und Begreiflichkeit in ihm gewinne. In das gleiche Unvermögen dazu theilen sich die beiden bisher von uns bekämpften Gegensätze des Deismus und Pantheismus. Nach dem hergebrachten deistischen Gottesbegriffe, zufolge dessen für Gott kein Raum und keine Zeit existiren soll, bleibt, wie schon gezeigt, der Gedanke seiner Gegenwart in einer nur raumzeitlich möglichen und nur also zu denkenden Welt einer der härtesten Widersprüche. Dennoch findet selbst dieser seine Entschuldigung, wenn man auf die historische Entstehung desselben zurückgeht. Der theologische Gottesbegriff, der nachher näher zum philosophisch deistischen formulirt wurde, kämpfte ursprünglich gegen die Vorstellung, mit welcher (nach alt- und neutestamentlichen Ausdrucksweisen) Gott eine besondere, gleichsam leibliche Existenz im Himmel beigelegt wurde, im Gegensatze zur niedern Weltsphäre, auf welche er herabschauen und in die er wirken sollte. Hier galt es nun, diesen sinnlichen Gegensatz zwischen Oben und Unten zunächst zu vergeistigen, in den unsinnlichen Begriff des Jenseits und Diesseits aufzuheben, welches für damals als ein bedeutender Fortschritt gelten durfte. Für ein solches rein und einseitig gedachte Jenseits Gottes mußte jedoch die Beziehung auf Raum und Zeit, deren rohsinnliche Anwendung jene irrigen Vorstellungen hervorgerufen hatte, zunächst vielmehr bloß verneint werden an Gott; damit verflüchtigte sich jedoch seine omnipraesentia zu einer schwer vorzustellenden überräumlichen

und überzeitlichen „Allwirksamkeit, wo und so oft er wolle“: — ebenso wie wir sahen, daß bei Schleiermacher aus ähnlichen Gründen die göttliche Allgegenwart mit der Allmacht identisch gefaßt wurde; und schon Bretschneider bemerkt hierzu treffend, daß damit Allgegenwart eigentlich Allmacht sei, welche dann indeß ebenso unbegreiflich bleibe, wie jene*).

Wenden wir uns zur pantheistischen Auffassung, so ist dieser zuzugestehen, daß sie eigentlich die Grundlage übrig gelassen hat, um zu einem Begriffe jener Eigenschaft, überhaupt einer lebendigen und wirksamen Gottheit zu gelangen. Gott ist Alles in Einheit: Allsein oder in Allem Sein Gottes ist das sich von selbst verstehende Grundprädicat des pantheistischen Gottesbegriffes. Aber hier bleibt der Gedanke der Allgegenwart selbst nur ein halber oder uneigentlicher, denn nicht auf jenes Allsein, nicht auf das Allsein in Einheit, sondern auf das in Allem ganz und völlig gegenwärtig Sein legt jener Begriff den eigentlichen Nachdruck. Dies aber, das Selbstbewußte, Transscendentale ist gerade, was der Pantheismus bestreitet oder vielmehr, was er nicht erschwingen kann, und so findet auch in ihm die eigentliche (geistige) Allgegenwart keine Erklärung, welche vollständig daher auch für den gegenwärtigen Zusammenhang erst in den folgenden idealen Eigenschaften Gottes ihre Begreiflichkeit erhalten kann.

II. Ideale Eigenschaften Gottes.

§. 142.

Alles Bisherige führt uns in den allgemeinen Begriff der Geistigkeit (spiritualitas) Gottes hinüber: denn nur

---

*) Bretschneider Dogmatik I. S. 339. 40. Systematische Entwicklung rc. Dritte Ausg. I. S. 383.

vom selbstbewußten Geiste gilt es, seine eigene Objectivität (sie sei eine endliche oder eine unendliche) völlig in seine Einheit aufheben: nur er läßt die Allgegenwart in ihrem doppelten Sinne (§. 141) begreiflich werden.

Die absolute Geistigkeit (Idealität) Gottes — im Unterschiede wiederum von seinen ideal-realen Eigenschaften (vgl. §. 149 ff.) — kann zunächst bezeichnet werden, als die vollkommene Erkenntniß seiner selbst in seiner Wesensunendlichkeit, wie dadurch vermittelt, aller in ihm gesetzten endlichen Dinge, eben weil er sie aus jener gesetzt hat. Aber in dieser absoluten Selbst- und Allerkenntniß liegt sodann schon das Weitere, daß sich darin gerade seine Einheit völlig verwirklicht. Es ist die ideale Seite seiner Aseität (vgl. §. 132). Ohne diese Alles in einander beziehende, harmonisirende Macht absoluter Intelligenz wäre überhaupt auch abbildlich keine Einheit des Universums, mithin überhaupt keine Welt, wie sie gegeben ist, möglich. Wir haben diesen Begriff damit wieder auf das Engste an die Weltthatsache angeknüpft und in seiner Unablöslichkeit von ihr nachgewiesen. — Auch Schleiermacher hat ihn vorzugsweise von dieser sehr wesentlichen Seite aufgefaßt, wenn er Allmacht und Allwissenheit als „einerlei" bezeichnet (Christl. Glaube I. S. 322.) und überhaupt unter der letztern „die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht" gedacht wissen will (S. 319). Ebenso bemerkt er richtig, daß von der Geistigkeit des göttlichen Wesens Alles auszuschließen sei, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit desselben in sich schließen würde; so wenig also der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden dürfe, ebenso wenig auch die göttliche Allwissenheit als ein Vernehmen oder Erfahren, als ein Zusammendenken und Zusammenschauen — überhaupt als discursive Thätigkeit der Intelligenz. Keineswegs scheint uns aber daraus weiter zu

folgen, daß die Aehnlichkeit zwischen dem Geistigen in Gott und im Endlichen zu bestimmen, um deßwillen „eine nur durch unendliche Annäherung zu lösende Aufgabe“ bleiben müsse (S. 320). Das Wesen Gottes, auch des Geistes Gottes, ist nämlich entweder durchaus unerkennbar und durch keinerlei Begriff zu bestimmen, oder es gibt einen Weg der Erkenntniß dafür, nämlich den der Vermittlung aus dem Weltbegriffe; dann aber kann es keine Aufgabe sein, die nur durch „unendliche Annäherung“, durch discursives Zusammenlesen dieses Begriffes aus dem Endlichen, was freilich nie fertig wird, zu Ende gebracht werden müßte, sondern im Gegentheil zeigt sich, wie wir durchgreifend nachgewiesen haben, daß die endlichen, beschränkenden Bestimmungen, unter denen wir den Geist in seiner empirischen Verwirklichung am Menschen finden, selbst in unserm Begriffe des Geistes keineswegs die nothwendigen und ursprünglichen sind, daß wir einen absoluten Geist nicht nur ursprünglich denken können, als „widerspruchloses Ideal“, wie Kant zeigte (zunächst schon formal, weil es nur an ihm, als an dem ewigen Musterbegriffe möglich wird, unseres eigenen, als des „endlichen“ Geistes bewußt zu werden), sondern als den Grund zur Möglichkeit einer endlichen Welt auch denken müssen. Lediglich durch Analyse des aus der Zweckverknüpfung im gegebenen Universum uns nothwendig gewordenen und erwiesenen Begriffes, daß dies Universum nur in einer intelligenten Macht seinen Grund haben könne, werden alle geistigen Eigenschaften in Gott begründet, damit aber dieser Begriff nicht in eine empirische Annäherung hinausgeschoben, sondern abgeschlossen. Und nach demselben Principe verfährt selbst Schleiermacher (a. a. O. S. 321–324.): weder bloß damit sich „annähern“ wollend, noch Rücksicht darauf nehmend, daß er ja eigentlich bloß die Auffassungen des frommen Selbstbewußtseins in dieser Hinsicht zu

beschreiben habe, bestimmt er ganz objectiv, daß Gott das von ihm Geschaffene eben darum auch wissen müsse, ebenso daß seine zweckbildende Denkthätigkeit von der schaffend erhaltenden Willensthätigkeit nicht getrennt werden könne, endlich daß seine „Weisheit“ nicht verschieden zu denken sei von seiner schöpferischen Allwissenheit oder Allmacht. Dieß sind, wie man sieht, durchaus objective, aber zugleich völlig klare und begreifliche Bestimmungen vom Geiste Gottes, wiewohl sie durchaus überempirisch sind und noch weniger bloß aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl entspringen können. Und für völlig erschöpfend müßten wir sie gleichfalls anerkennen, wenn nicht bei ihrer weiteren Ausführung (S. 324—333.) das Vorurtheil hindurchblickte, daß es für Gott nichts Zeitliches gebe, wodurch nun die von Schleiermacher in Gott behaupteten intelligenten Eigenschaften gerade um so weit wieder der eigentlichen Begreiflichkeit entrückt werden, als wie weit er unser Denken genöthigt hat, sie mit ihm anzunehmen. Dieß allein bringt in seine Darstellung ein unbefriedigendes, abschlußloses Schwanken, welches man jedoch sehr mit Unrecht als absichtliche Behutsamkeit sich deuten würde, wie Strauß*) u. A. gethan, um seine wahren (vermeintlich pantheistischen) Ueberzeugungen ironisch zu verhüllen. Der Unbefangene findet auch hierin den regsamen, eifrigen Geist des gründlichen Denkers, dessen Redlichkeit sich keine Schwierigkeiten verhehlt, wenn er auch sie sogleich nicht lösen kann, während er trotz derselben nicht zweifeln kann an der selbstbewußten Geistigkeit Gottes.

143.

Aus dem Obigen ergibt sich die Gliederung der Momente im Geiste Gottes. Sie entspricht der frühern auf-

*) Strauß christl. Glaubenslehre I. S. 562. 575.

steigenden ontologischen Entwicklung des göttlichen Wesens (§. 58. ff.), durch die in's höchste Princip, das göttliche Selbstbewußtsein (§. 59), zurückgegangen wurde. Ebenso beruht darauf die ganze gegenwärtige Deduction, in welcher jedoch herabsteigend von dem dort gefundenen höchsten Begriffe bis zu den geistigen Wirkungen Gottes in der endlichen Welt, die Wirklichkeit seines Geistes erwiesen wird; und wenn Manchem vielleicht die Entscheidungen dieses Abschnittes allzukühn dünken dürften, so hat er sich nur zu fragen, ob sie nicht durch die gesammten ontologischen Prämissen mit hinreichender Festigkeit unterbaut seien? —

Gott ist die höchste geistige Einheit seiner realen, wie idealen Unendlichkeit:

1) Absolutes Selbstbewußtsein, das in sich unveränderlich klare Ich = Ich (§. 108. ff.), die ewige erfüllte Selbstanschauung seines unendlichen Lebens, weil seine ewige Selbsterzeugung ebenso ewig durchleuchtet wird von der Macht seiner Intelligenz, und weil nur so, nur im Selbstbewußtsein, seine immanente Unendlichkeit wahrhaft zur Einheit vermittelt sein kann: — daher der höchste und tiefste Angelpunkt des göttlichen und des Weltdaseins; die gewisseste und ursprünglichste aller Wahrheiten (vgl. §. 60.). Aber für sich und in Sonderung von den folgenden Momenten wäre es nur ein abstracter Begriff (§. 110); mithin, da die ewige Selbstanschauung Gottes eine unendlich erfüllte ist, muß er zugleich darin

2) als absolutes Allbewußtsein, Allwissenheit dieser eigenen, dadurch zur Einheit in ihm verbundenen, Fülle gedacht werden. Wir haben es vorher die zum vollendeten Ebenbilde seiner selbst erhobene Realunendlichkeit genannt (§. 115.) und behauptet, daß hierin erst der Geist Gottes, seine Persönlichkeit vollendet sei. Nur in diesem bewußten Alldurchdringen vermag er auch als Person, gleichmäßig in

der Totalität seiner Macht und seines Bewußtseins, Alles zu durchdringen, und bis in die endliche Welt hinab allvermittelnde Einheit zu sein. Dies Allbewußtsein ist daher auch ohne unmittelbare Beziehung auf die endliche Welt zu denken, eine durchaus transscendente, mithin ewige und vollendete Allintuition des inneren Universum. Mithin ist in ihr auch kein Anwachsen oder Abnehmen der Realität dieses Wissens, überhaupt kein Entstehen und Vergehen, kein Getrenntsein des Urerkannten durch Wo und Wann, durch Zeit- und Raumunterschiede, sondern Alles wird in seinem ewigen Zusammenhange, in jener magischen Ineinanderschau von Gott gewußt, von der nur sehr beschränkte Analogieen sporadisch in unserm eigenen Bewußtsein hervortreten (vgl. §. 99. Ende); weßhalb aber dies Wissen in seiner Vollendung ein unanschaubares wie unvorstellbares für uns bleibt (§. 74. 75.).

Um desto nothwendiger jedoch drängt dieser Begriff sich dem Denken auf; denn allein durch ihn vermittelt wird die Weltallwissenheit Gottes begreiflich. Nur indem Gott den ewigen Grund, die Urpositionen aller Dinge, damit zugleich aber deren ewige Beziehung, auch wissend in seiner Gewalt hat, läßt sich erklären, wie er die Genesis der endlichen Dinge wissend durchdringen, deren Allwissenheit sein könne. Diese aber muß er sein, so gewiß sich gezeigt hat, daß die allgegenwärtig sich bewährende Einheit der endlichen Welt nur in einer absoluten Intelligenz ihre Begreiflichkeit finde.

144.

Es bleibt daher nur übrig, bei der nachgewiesenen Unabtrennbarkeit des ewigen Allbewußtseins Gottes und seiner Weltallwissenheit: theils ihre Einheit, theils ihren Unterschied näher zu bezeichnen. Diese Erörterung scheint zugleich für den gegenwärtigen Standpunkt der theologisch dogmatischen

Begriffe über diesen Gegenstand (z. B. bei Schleiermacher) um so wichtiger, als aus dem gewöhnlichen Zusammenfallenlassen beider Bestimmungen alle die Widersprüche im Begriffe der Weltallwissenheit Gottes hervorgegangen sind, die Strauß (Christl. Glaube I. S. 564. ff.) mit so viel Nachdruck in's Licht gestellt hat, um überhaupt von hier aus jedes Princip der Intelligenz in Gott in Abrede zu stellen. Jene Einwendungen lassen sich sämmtlich auf den einfachen Ausdruck zurückführen, daß die Prädicate der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, welche vom an und für sich seienden Wesen Gottes gelten, sofort nun auch auf die Form seines Wissens von der endlichen Welt übertragen wurden, woraus nun die verneinende Kritik sich die Nachweisung leicht machte, daß diese in widersprechende Bestimmungen sich auflösen müsse, so gewiß Endliches auch nur in den Formen des Endlichen gewußt werden könne, eine unveränderlich sich gleichbleibende Weltallwissenheit aber an sich selbst ein Widerspruch sei. —

Zunächst bemerken die ältern Theologen (und Schleiermacher stimmt ihnen bei) daß in Gott Wissen und Wollen nicht verschieden sei: sein Wissen könne nicht, gleich dem unsern, auch mit Unrealem zu thun haben, lediglich mit Möglichkeiten spielen; seine Gedanken seien schlechthin reale, schließen Existenz in sich, und so bedürfe es keineswegs mehr eines Wollens, um diese ursprüngliche Realität ihnen erst zu verleihen: im ausdrücklichen Wissen (visio) eines göttlichen Gedankens sei schon sein hervorbringendes Wollen mitgesetzt. So schon Augustinus annäherungsweise; so bestimmter noch Scotus Erigena, während Thomas von Aquino weit vorsichtiger und unterscheidender behauptet (Summa theol. I., 14. 8.), daß Gott durch seinen Verstand (intellectus) der Grund der Dinge sei (causat res — nicht efficit), weil sein Sein die eigene innere Realität, mit seinem Verstande Eins sei; während der Wille als das „Efficirende“ hinzukommen müsse,

um die Schöpfung einer (endlichen) Welt zu erklären. Dieß ist eine sehr wesentliche Unterscheidung; durch jene ersten Bestimmungen wäre nämlich der pantheistischen Verwechslung des innern göttlichen All mit der endlichen Weltexistenz die Bahn geöffnet. Von dem erstern gilt allerdings, daß es, als Gegenstand und Inhalt seines intuitiven Denkens (bezeichnend darum θεωρία, visio genannt), eben die Realität seiner Gedankenwelt ist, und gleicherweise wäre von diesem Denken zu sagen, daß in ihm, ungleich dem unsern, Begriff und Realität identisch sind: aber diese Realität schließt gerade die Formen des Endlichen aus, wiewohl sie Grund und Substanz alles Endlichen ist. Um diese Form des Wirklichen zu erklären, bedarf es daher auch nach uns noch eines andern Principes in Gott außer dem Wissen seiner ewigen Realität welches wir unsern bisherigen Nachweisungen zu Folge nur Willen nennen konnten. Aber mit der endlichen Form des also Gewollten, tritt nun auch eine andere Form des göttlichen Bewußtseins von demselben ein, und Gott wäre ein unvollkommnes Wesen, nicht das vollkommenste, wenn er das Endliche nicht auf ebenso adäquate Weise als Endliches zu erkennen vermöchte, als die eigene ewige Natur.

145.

Hiernach dürfen wir wagen, den Unterschied beider Erkenntnißweisen näher also zu bezeichnen. Das ewige Allbewußtsein Gottes hat die Urpositionen- und Monadenwelt, die realen Vorbilder der endlichen Dinge, zum Inhalte, und ist mithin das integrirende ideale Moment zu seiner ewigen Realität oder Natur (§. 102); darum aber in beiderlei Hinsicht wahre Negation aller endlichen Bestimmungen. Es schließt aus, was wir als Vorher und Nachher und als eine sich gegenseitig verneinende Folge von Zeitmomenten anschauen;

vielmehr ist in diesem Wissen Alles, wiewohl zur Ausdrücklichkeit unterschieden und individualisirt, dennoch selbst ewig und unvergänglich, weil es der Einheit des ewigen All eingeschaut ist. Real waltet die Einheit des göttlichen Wesens durch Alles hindurch; aber diese kann nur existiren, indem sie zur vollendeten Ebenbildlichkeit vergeistigt, mit der Subjectivität vermittelt ist, (§. 115. 143). In ihr wird daher Eines wahrhaft im Andern, Alles in ewiger Totalanschauung mit Allem gewußt oder geblickt, was wir eben als die höchste, nur für Gott, als Aseität mögliche Wechseldurchdringung von Anschauung und Denken bezeichneten. Hierin ist daher keinerlei Wechsel und kein Zeitunterschied, weder ein künftig erst zu Erkennendes, noch Etwas, das aus dem Lichte des Erkennens in die Vergessenheit treten könnte, sondern, wie in Gottes Wesen das Unendliche ist, ewig und vollendet, wie wahrhaft überhaupt Nichts zu entstehen oder zu vergehen vermag: so ist auch Gottes Wissen dieser ursprünglichen Daseinsform völlig adäquat. Aber eben deßhalb ist es nicht identisch mit seiner Weltallwissenheit, — wiewohl in ihm die Möglichkeit und Begreiflichkeit auch für diese liegt, — weil in ihm gerade das Specifische ausgeschlossen ist, wodurch das Endliche als Endliches gewußt, vom Ewigen unterschieden wird. Hier tritt aber eben der (noch nicht völlig untersuchte) Begriff des Wollens oder Schaffens dazwischen.

In diesem Betreff wird es jedoch sich zeigen, daß Schaffen nur bedeuten kann, das zeitlich oder in Succession Setzen desjenigen, was an sich ewig ist. Wie die allgemeine Zeitform, ist daher auch der Wechsel des Realen in ihr, ein für Gott Wesentliches und Gültiges, weil der eigentliche Erfolg seines Schaffens. Mithin ist auch dieses Endlichwerden des ewig Realen auch für das göttliche Bewußtsein vorhanden und macht in ihm gerade dasjenige aus, was seine Weltallwissenheit vom eigenen Allbewußtsein unterscheidet.

146.

3.) Die absolute Weltallwissenheit (omniscientia, praescientia) Gottes hat sich hiermit, ebenso wie ihr Object, die endliche Welt, ein vermitteltes ist, als abgestammte und vermittelte gezeigt, wiewohl für uns, von unserm peripherischen Standpunkte, umgekehrt von der Thatsache der Welteinheit erst auf die Weltallwissenheit in Gott, von dieser wiederum auf ihr Princip, ein ewiges Allbewußtsein, zurückgeschlossen werden mußte.

Diese Weltallwissenheit nun ist zunächst das ideale Moment der göttlichen Allgegenwart (§. 141), und macht so diese wiederum erst begreiflich, ist daher auch, wie diese, das Fundament jeder Pistis, jeder Zuversicht zu dem göttlichen Wesen, und daher von den durchgreifendsten Folgen für das religiöse Bewußtsein. Deßhalb ist es durchaus entscheidend, auch in dieser Hinsicht das Vorurtheil einer Verendlichung Gottes abzuweisen, sofern er vom Endlichen in seinen, den Formen des Endlichen, wisse. Wüßte er jedoch nicht von uns, wären wir ausgestoßen von seinem Bewußtsein, d. h. dem blinden Chaos, dem Zufalle preisgegeben: wir wären nicht nur die unseligsten, verworfensten der Wesen, sondern das endliche Universum wäre zugleich im Ganzen wie im Einzelsten die widersprechendste Ungereimtheit. Und so müssen wir auch hier auf der Alternative bestehen: entweder überhaupt auf alles Begreifen der Welt aus dem Göttlichen zu verzichten, oder wenn wir die Zuversicht zum Begriffe haben, nur mit der vollen Begreiflichkeit und jenem ganzen Abschluß uns zu befriedigen und Alles folgen zu lassen, was aus der Weltprämisse wirklich gefolgert werden kann.

In Gottes Weltallwissenheit daher sind die für unser Bewußtsein absoluten, (unabstrahirbaren) Unterschiede der

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wirklich, aber nur auf relative, vermittelte Weise: sie sind gültig für seine Weltallwissenheit, aber ebenso sind sie umfaßt und getragen von dem ewigen Allbewußtsein Gottes, welches die allvermittelnde Einheit in jenen Wechsel hineinschaut. Das Vergangene, wiewohl es Gott als Vergangenes weiß, ist in doppeltem Sinn nicht vergangen für ihn, theils in seiner vollendeten Real- und Idealwelt, wo die Gründe, die im Vergangenen wirkten, in ihrer ewigen Wesenheit fortbestehen, theils weil auch jede wirklich vergangene Gestalt ihres Wirkens dennoch in allem Folgenden mitbedingend gegenwärtig ist und den ewigen Faden bildet im Gewebe der Zukunft. Das Wissen des Gegenwärtigen (die „scientia visionis") erzeugt sich ihm unablässig fortrückend aus dem Ineinandergreifen des Vergangenen und Zukünftigen, während zugleich aus jedem Momente der Vergangenheit das ihr immanente Ewige die Zukunft als Erneuerung der Gegenwart gebiert. Und das Zukünftige tritt ihm zugleich in jeder Gegenwart, als ein Vorbereitetes, aber eben darum sicher Zukünftiges entgegen. — Wiewohl es daher auch für Gott ein wahrhaft Zukünftiges im endlichen Weltverlauf geben muß und sogar auch — indem bei jedem eigentlich neuen Weltereigniß die Creatur als das Mitwirkende sich zeigen wird — in diesem Sinne verschiedene Möglichkeiten des Zukünftigen nicht umgangen werden können: so ist dies dennoch nach dem Umfange aller darin enthaltenen Möglichkeiten in der Idealwelt vorausgenommen, in deren Einheit und Ineinanderbeziehung ewig umschlossen ist, was als das fernste Ziel der Weltentwicklung vorausgeschaut wird, und eben deßhalb vorausgeschaut zu werden vermag.

147.

Nach diesen Prämissen läßt sich bestimmen, was man „Vorsehung“ (oder eigentliche praescientia) genannt hat: nur ist sie nicht die müßige oder einen fertigen Weltplan passiv vorausschauende, sondern die wirksame, die das Ziel der Weltentwicklung, den absoluten Weltzweck durch die Selbstbestimmung der endlichen Wesen hindurch thatkräftig auswirkt. Auf diesem Begriffe werden daher die beiden spätern Principe der Welterhaltung und Weltvollendung beruhen und seine weitere Entwicklung enthalten, besonders der Eigenheit und Selbstsetzung der Creatur, namentlich der frei bewußten Creatur gegenüber. Aber auch hier bleiben die schon allen frühern Bestimmungen zu Grunde liegenden beiden Factoren bestehen: eines wahrhaft Ewigen und durchaus Vollendeten und eines stets aus ihm Sicherneuernden und Zeitlichwerdenden.

So gilt eine wahre Zukunft auch für Gottes Wirken und für sein Bewußtsein von der Welt; aber damit sich diese Zukunft realisire, damit zugleich ein Vorausschauen derselben, eine wahrhafte, alle Elemente und Möglichkeiten derselben in sich schließende „Vorsehung“ denkbar sei (und denkbar muß sie werden, so gewiß die Welteinheit wirklich): so setzt beides eine ewige Vollendung voraus in beiderlei Beziehung. Was da werden soll in entlegenster Weltgestaltung — so gewiß also nur überhaupt eine Zweckverknüpfung in der Weltthatsache vorliegt — das muß ebenso gewiß schon ewig sein, sonst vermöchte es nimmer zu werden; — aber nicht blos idealer Weise, in göttlicher Voraussicht, wie man gewöhnlich sich mit diesem Gedanken begnügt hat, sondern ewig real, in der Natur Gottes und somit auch in seinem ewigen Allbewußtsein.

Anmerkung. Auf die bisher entwickelten Unterscheidungen läßt sich die ältere dogmatische Eintheilung der göttlichen Allwissenheit zurückführen, wodurch sich von Neuem zeigt, wie ein gründliches Denken nicht fehlgreift, — und den gründlichsten Ernst wird Niemand jenen mittelalterlichen Denkern absprechen — wenn es auch aller Prämissen seiner Sätze sich nicht vollständig bewußt wird. — Zuerst ist als die scientia naturalis oder necessaria (gegründet auf den Paulinischen Ausspruch 1 Kor. 2, 11) das ewige Wissen Gottes von sich selbst und von den Dingen bezeichnet worden, „insofern er sie sich als mögliche denkt", d. h. insofern sie, als noch nicht durch seinen Willen realisirte, in seinem Weltvorbilde (ewigen Allbewußtsein) beschlossen liegen. Tiefbedeutend ist dabei die Wahl des Ausdrucks, wodurch man dies Wissen mit einer Natur, ja mit einer Nothwendigkeit in Gott verknüpfte, also eine solche innere Natur und Ursprünglichkeit dem göttlichen Wesen zugestand, und ebenso bestimmt davon das zwecksetzende Denken und den Willen unterschied, welche das real Mögliche eben zum endlich wirklichen machen. Ihm setzte man daher entgegen die scientia libera, das Wissen Gottes von den wirklichen Dingen, für welche eben, da ihnen kein Antheil zukommen kann an der Ewigkeit und Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, auch in ihrem Gewußtwerden, wie in ihrem Gesetztsein, Freiheit vorauszusetzen ist. An beide schloß sich die dritte Bestimmung der scientia media oder hypothetica an, die Kenntniß von dem, was unter gewissen, die mitwirkende Freiheit des Menschen in der Schöpfung voraussetzenden Bedingungen geschehen sein würde, aber nicht geschehen ist (das futuribile). Hier möchte sich freilich die ältere Theologie vielleicht in leere, weil durch das Reale nicht geforderte Unterscheidungen verloren haben; dennoch ist auch dabei die richtige Grundlage anzuerkennen, mit der ein praesens numen, ein lebendig wir-

kender Geist Gottes in der Welt vorausgesetzt wird, der also auch mit der menschlichen Freiheit in Wechselwirkung tritt. Jene letzte Bezeichnung deutet daher wenigstens auf ein Problem hin, welches zu lösen ist und dessen erschöpfende Lösung — eine vereinzelte oder abstracte ist nicht möglich und hat eben die bisherigen Irrthümer über diese Fragen erzeugt — nur eine vollständige Abhandlung der Begriffe der Welterhaltung und Weltvollendung zu geben vermag.

148.

4) „Allwissenheit" in dem zuletzt bestimmten Sinne ist nur in Bezug auf das von Gott Gewollte und Gewirkte zu denken; sie ist demnach zwar nicht Eins, aber unabtrennlicher Moment des Willens Gottes, das leitend Bestimmende desselben, indem sie mit dem zwecksetzenden Denken in Wechselwirkung tritt, und den jedesmal gegebenen Zustand der endlichen Welt auf den relativen, wie absoluten Zweck derselben bezieht. Den Inhalt jener Zwecke, welche jedem Weltwesen als seine Urbestimmtheit, als die innerlich treibende Nothwendigkeit eingebildet sind, nennen wir überhaupt das Gute, zunächst in durchaus allgemeiner Bedeutung, indem ebenso sehr darunter verstanden werden muß die jedem Weltwesen eigenthümlich eingebildete Vollkommenheit, der ihm immanente Zweck, als die allgemeine Beziehung, wodurch es seine Vollkommenheit erreichend, darin die Vollkommenheit des Universum miterhalten hilft und so auch seinerseits, mittelbarer oder unmittelbarer (wie dies dem endlich freien Geist beschieden ist), dem absoluten Weltzwecke zugebildet ist. Diese aus zwecksetzendem Denken und Weltallwissenheit vermittelte intelligente Seite des göttlichen Schöpferwillens, der eben darum das Gute und nur das Gute will, ist mit richtigem und durch den philosophischen

Sprachgebrauch schon des Heidenthums gerechtfertigtem Sinne die göttliche Weisheit genannt worden.

Durch diese Bestimmung wird jedoch am Begriffe der Allwissenheit Gottes eine Seite hervorgehoben, deren ausdrückliche Unterscheidung wir am Wenigsten uns entgehen lassen dürfen, da unsere ganze speculative Theologie auf den durchgeführten Begriff des Zweckes gestützt ist, weßhalb wir die zweckrealisirende Weisheit auf die schon bezeichnete Weise von der bloßen Allwissenheit unterscheiden müssen. Hier ist jedoch wieder an die Dialektik unserer Lehre vom objectiven, in der endlichen Welt realisirten Zwecke zu erinnern, wonach jedes Weltwesen ebenso Zweck für sich selbst ist, d. h. gut an sich und seiner höchsten Vollkommenheit fähig, als doch auch Mittel für alles Andere, Miterhaltendes für den gesammten Weltzusammenhang, wie endlich zugleich Mittel sein muß eines durch alle niedern und höhern Zweckreihen hindurchwirkenden, ewig angelegten, aber erst innerhalb des Weltverlaufes zu realisirenden absoluten Zweckes. Halten wir diesen Begriff nach den bezeichneten drei Momenten fest, wie er allein der Weltthatsache genügend entspricht, und die weitern ontologischen Bestimmungen desselben: so muß die Unterscheidung von Zweck und Mittel in dieser realen Bedeutung nicht blos, wie Schleiermacher und nach ihm Strauß behaupten, auf unserm endlichbeschränkten Standpunkte gelten, sondern eine wahrhaft objective, in Gottes Bewußtsein selbst gesetzte sein und so seine Weltallwissenheit mitbedingen, ja den eigentlichen Inhalt derselben ausmachen: und diesen nothwendigen Gedanken scheint uns der Begriff der Weisheit vollgenügend auszusprechen.

So ist die göttliche „Weisheit" vielmehr die objectivste Thatsache, weil ohne sie kein innerer, ergänzender Zusammenhang unter den Weltwesen, kein System der Mittel und Zwecke im Universum, d. h. überhaupt kein Universum

gesetzt sein könnte. Nichts aber kann überzeugender darthun, wie wenig ein Forschen im Hohlen und Abstracten bloß allgemeiner Begriffe ein genügendes Resultat über solche Fragen gewähren könne, als wenn wir die Gründe erwägen, mit denen sich Schleiermacher und Strauß vor sich selber abfinden, um die Objectivität jenes Begriffes in Zweifel zu ziehen.

Anmerkung. Schleiermacher handelt an zwei Stellen seiner Dogmatik von der göttlichen Weisheit.*) An der ersten verwirft er jeden Unterschied der Weisheit von der Allwissenheit ihrem Inhalte, wie ihrer Form nach, aus dem Grunde, weil in jener Hinsicht es eine Unvollkommenheit in Gott einschließen würde, wenn seine Allwissenheit nicht Alles mit „lebendiger Allmacht" an den Dingen zu verwirklichen vermöchte, was seine Weisheit fordert, so daß der durch den Zweckbegriff der Weisheit geforderte Weltzustand vielmehr als ein jedesmal wirklich erreichter gedacht werden muß. Aber ebenso wenig könne der Form nach zwischen beiden ein Unterschied zugegeben werden, indem, wenn die Weisheit den Inbegriff der göttlichen Weltbegriffe bezeichnen soll, diese eben durch die Allmacht realisirt, mithin durch die Allwissenheit als wirklich erkannt werden müssen, daher auch nach diesem Gesichtspunkte zwischen beiden in keinerlei Weise eine Unterscheidung übrig bleibe. Bei allen diesen Bemerkungen, indem sie nur im Formellen bleiben und jene Begriffe nicht der Weltthatsache gegenüber in's Auge fassen, wird gerade der objective Hauptmoment übersehen, daß es nicht ausreichen würde, wie Schleiermacher thut, Gott nur lebendige Allmacht und ein sie begleitendes Wissen von den endlichen Dingen zuzuschreiben, wenn nicht auch das dritte Wesentliche dazu tritt, die Einsicht nämlich, wie Gott in beiderlei Hinsicht

*) Der christliche Glaube Bd. I. S. 322. f. II. S. 566—571.

sich als Zwecksetzender, als „lebendige Allmacht" des Guten bewähre. Damit wird jedoch gerade, wie Schleiermacher verlangt, die Einheit oder Unabtrennbarkeit von Allmacht, Weisheit und Allwissenheit in Gott dargethan, während sie doch im Begriffe zugleich unterschieden werden und die bei Schleiermacher allzusehr waltende Vorstellung einer abstracten Identität derselben ihre Berichtigung findet.

An der zweiten Stelle schränkt Schleiermacher den Begriff der Weisheit wesentlich ein auf die erlösende Thätigkeit Gottes, in welcher er „den Schlüssel zum Verständniß der göttlichen Weisheit" (a. a. O. S. 569), oder nach unserer Bezeichnung den absoluten Weltzweck erkennt. Wir lassen für jetzt die erst in der Lehre von der Weltvollendung zu erledigende Frage dahingestellt, ob die Welterlösung überhaupt für den absoluten oder ursprünglichen Weltzweck zu halten sei: wir bemerken hier nur, daß, wenn Schleiermacher auch nur in dieser Beziehung eine „göttliche Weltordnung" und objective Zweckverknüpfung unter den Weltwesen zugibt, er damit dem Principe nach selbst über den von ihm aufgestellten abstracten Gegensatz von Mittel und Zweck (S. 568. 569.) hinausschreitet, wonach Mittel immer nur etwas Aeußerliches, dem Zwecke Fremdes und nur zufälliger Weise, durch einen Act willkürlich wählender Klugheit für ihn Verwendetes sein solle: — eine Auffassung, wie sie gerade durch die ganze neuere Speculation im Begriffe der immanenten Teleologie widerlegt worden ist.

Ganz dieselben Gründe sind es bei Strauß*), mit denen er jenen Begriff bekämpft; nur hebt er das bestimmtere Bewußtsein des vom Begriffe der immanenten Teleologie geforderten Verhältnisses heraus, daß, was man als Mittel betrachte, in der Natur zugleich ein für sich bestehendes

*) Glaubenslehre, I. S. 575—579.

Wesen, Zweck an sich selbst sei, so daß unser praktischer Begriff von Mittel und Zweck für die Objectivität der Dinge keine Geltung habe, was ihm jeder Denkende zugeben wird, wovon aber hier, wie gezeigt worden, gar nicht die Rede ist. Noch leerer ist, was Strauß gegen den Begriff des Zweckes für Gott selber erinnert: wenn Gott um eines Zweckes willen handelt, so begehrt er Etwas, das er nicht hat; er ist also — ein bedürftiges, mangelhaftes Wesen! Deßhalb — folgert er weiter — ist er vielmehr nur zu denken als die in sich kreisende Bewegung der absoluten Idee, sich zu gliedern in Besonderes und dies in sich wieder zurückzunehmen, — d. h. als die absolute Zwecklosigkeit der unendlichen Langenweile. Als ob jene triviale Auffassung eines Handelns nach Zwecken um Bedürfnisse zu stillen, wie es hier Gott aufgebürdet worden ist, auch nur für den endlich schöpferischen Geist die höchste, oder eigentliche Geltung der Zweckidee wäre, der mit freiem künstlerischen Triebe Zwecke ausführt, die nicht Zeichen von Mangel und Bedürftigkeit an ihm sind, sondern die Freiheit und den Reichthum seines Geistes bewähren.

III. Ideal-reale Eigenschaften Gottes.

149.

Durch den objectiven Begriff der Weisheit Gottes sind wir zu einer neuen Reihe eigenschaftlicher Bestimmungen am göttlichen Wesen gelangt: wir müssen in der „Weisheit" ein schlechthin Mehreres erkennen, als bloß die ewige und allgegenwärtige Macht oder absolute Intelligenz Gottes, oder selbst, was sein unbedingter Wille ausdrücken würde. Es ist die Bethätigung des göttlichen Gemüthes, oder bestimmter der göttlichen Liebe (§. 126. 127.) in der endlichen Welt, wodurch der Schöpferwille nicht nur als „leben-

dige Allmacht", sondern als zwecksetzende, das Gute in jedem und für jedes Weltwesen herauswirkende Thätigkeit (§. 148.) sich bewährt. Und wie wir in der Liebe Gottes zu sich selbst (§. 124. 126.) das innerste Band des göttlichen Wesens erkannten, dasjenige daher, welchem ebenso die höchste (geistigste) Realität, als Idealität zukommt, wie überhaupt das Gemüth Gottes im eminentesten Sinne als Einheit des Realen und Idealen angesprochen werden kann: so sind auch die Eigenschaften, in denen Gottes Gemüth am Endlichen sich bestätigt, weder bloß reale zu nennen, wie seine Ewigkeit und Unermeßlichkeit noch bloß ideale, wie seine ewige Selbstanschauung und sein in sich bleibendes Allbewußtsein, sondern sie sind beides im höchsten Sinne, wirksam allgegenwärtige, ausgegossen durch die endliche Welt, aber darin gerade das Höchste und Persönlichste in Gott, die „Weisheit" oder den Willen des objectiv Guten bewährend.

Wie sich schon vorläufig (§. 129.) zeigte, finden die idealrealen Eigenschaften ihre gemeinschaftliche Grundlage im Begriffe

1.) des unbedingten Willens, indem dieser ebenso ideales, als (in Bezug auf die endliche Welt) schlechthin realisirendes Princip ist, zufolge aller bisherigen Prämissen.

a) Unbedingt kann Gottes Wille zunächst in dem formalen Sinne genannt werden, daß er in seinem Wirken nicht durch irgend ein Anderes, ihm Aeußerliches, eingeschränkt oder determinirt, d. h. sein Wirken in irgend einer Beziehung zur Nichtwirkung herabgesetzt werden kann, weil Nichts wahrhaft außer Gott ist. Diese lediglich formelle Bestimmung liegt auch dem gewöhnlichen Begriffe der Allmacht zu Grunde, und es ist zu gestehen, daß man in der Regel weder dem göttlichen Willen, noch seiner Allmacht einen realern und zugleich geistigern Sinn hat abgewinnen können, als denjenigen, welcher im Bereiche jenes formellen

Begriffes liegt. Für uns fordert schon der ganze Standpunkt der Untersuchung, über diese formelle Auffassung hinauszugehen. Als unbedingter, schrankenloser (schlechthin willkürlicher) Wille gedacht, sänke Gott nicht bloß zu einem unverständlichen Abstractum herab, sondern er könnte ebenso gut lediglich als blinde Naturmacht gedacht werden; nicht aber wäre die dem Begriffe der „Weisheit" angemessene Unbedingtheit seines Willens festgehalten.

b.) Dies führt uns sogleich zu der innern Bestimmtheit, welche der göttliche Wille im Wesen Gottes findet. Es ist, wie früher gezeigt, das specifisch Unterscheidende nur des göttlichen Willens, daß er nicht durch ein ihm Gegenüberstehendes oder Vorausgesetztes hindurch wirkt. Kein Stoff oder dessen Etwas außer Gott ist vorhanden, sondern der Stoff (die prima materia) seines Willens ist das eigene innere Ideal-Realuniversum, die ewigen Urbilder der endlichen Dinge, welchen er wollend (das Wie davon ist bekanntlich in der Schöpfungslehre noch näher zu zeigen) auch endliches Dasein giebt. Wir, die endlichen Wesen, eben weil wir der Aseität entbehren, können nur in ein uns determinirendes Nicht-Ich, als in den uns vorauszusetzenden Stoff, hineinwirken. In diesem Sinne kommt Gott allein, der Anfang und Ende in sich selbst hat, unbedingter und ungehemmter Wille zu.

Aber eben dies enthält noch eine tiefere Unterscheidung in sich. Das innerlich Begränzende und Bestimmende jeder Schöpferthat liegt in der ewigen Urbestimmtheit oder realen Urbildlichkeit jedes Geschaffenen: diese macht den nothwendigen Inhalt und ewigen Grund in jenem Willensacte aus, der somit in diesem Sinne aus einer ewigen Nothwendigkeit sich vollzieht (ein Verhältniß, das erst im Folgenden §. 150. sich vollständig aufhellen läßt). Diese Nothwendigkeit nun hat Schelling (in seiner Abhandlung über die

Freiheit) als den dunkeln Grund der Schöpfung in Gott bezeichnet, über welchem erst allmählig das Licht seines freiordnenden Verstandes und seine Liebe aufgeht. Auch über diesen Standpunkt und über das also bestimmte Verhältniß von der Nothwendigkeit zur göttlichen Freiheit haben wir uns erheben müssen. Die gesammte bisherige Darstellung hat gezeigt, wie die ganze Naturnothwendigkeit in Gott, die reale Unendlichkeit seiner Lebensacte im höchsten Sinne zur Einheit vermittelt und zur Geistigkeit verklärt, d. h. in absolute Freiheit aufgelöst sei. Und in dieser, der höchsten Bedeutung wiederholen wir von Neuem: nur Gottes Wille und Schöpferwirken sind die schlechthin unbedingten, weil für ihn allein kein Dunkel einer Nothwendigkeit (kein „Schicksal") zurückbleibt, weil Alles in seinem freien Geist vermittelt, mit diesem versöhnt ist.

150.

2) Beide Momente vereinigt geben den positiven oder realen Begriff der göttlichen Freiheit. Gott allein nämlich hebt die innere Nothwendigkeit seiner Natur in Freiheit auf, weil er sie mit seiner geistigen Einheit durchwohnt und ordnend durchdringt, was ein specifisch Anderes und Mehreres bedeutet, als die gewöhnlich hierauf angewendete Definition der Freiheit enthält: dasjenige Wesen sei frei zu nennen, das nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur handelt oder wirkt. Und davon führt abermals die Universalthatsache der endlichen Welt den Beweis, in der ebenso wenig bloße Regelmäßigkeit sich zeigt, als chaotischer Zufall oder Gesetzlosigkeit, sondern innerhalb der festen, unüberschreitbaren Wesensgesetze, der mathematischen und metaphysischen Nothwendigkeit, ein Spielraum immer anderer Möglichkeiten und eines freien Sichindividualisirens bleibt, welche Zeugniß davon geben, daß bis in den innersten ewigen Grund der Dinge,

bis in's göttliche Wesen hinein Alles von dieser individualisirenden Bildungskraft durchdrungen ist, welche den Sieg des freien Geistes über das bloß Nothwendige beurkundet. Gott denkt nicht nur nicht in Abstractionen, wie man mit Recht erinnert, sondern mehr noch: auch im Sein hat er alles bloß Abstracte oder Nothwendige aufgehoben in die Freiheit individueller Lebens- und Schöpfungsacte, in welchen jenes nur die allgemeine Grundlage bleibt. Gott ist mithin nicht nur in Bezug auf Anderes absolut frei — die gewöhnliche Weise diesen Begriff aufzufassen — sondern auch in Bezug auf sich selbst: nichts bloß Allgemeines, Unorganisirtes ist in ihm, was den Effect seiner Schöpferwirksamkeit beschränken oder dieselbe zu sich steigernden Versuchen des immer Gelungneren nöthigen könnte, wie man gleichfalls zu lehren versucht hat, — sondern sein Schaffen ist gleich ursprünglich das vollkommne, weil er allein wissend sich völlig in seiner Gewalt hat.

In Gott nämlich ist seine Natur, die ewige Ursprünglichkeit, aus welcher er lebt, sein Nothwendiges, demjenigen vergleichbar, was im endlichen Geiste seine Individualität oder Uranlage ist, und was für diesen seine innere und äußere Schranke wird, über welche er nicht hinaus kann: ebenso wäre es das für Gott, was er selber, um nach endlichen Analogieen zu sprechen, nicht ändern könnte, ohne doch äußere oder innere Schranke für ihn zu werden, so gewiß er in jener Beziehung der Inbegriff alles Realen ist, in dieser Hinsicht seine innere Nothwendigkeit in Freiheit aufgehoben hat.

Hier haben wir nun schon gesehen, daß die innere Nothwendigkeit in jedem Wesen zugleich den Umfang seiner Möglichkeiten in sich schließt. Je größer daher die Fülle dieser Ursprünglichkeit oder des Nothwendigen, desto umfangreicher sind auch die ihm gesetzten Möglichkeiten. In Gott ist jedoch jene Ursprünglichkeit das schlechthin Urbildliche, Gute (§.

148.) jedes endlichen Wesens, die Wurzel aller Realität, Vollkommenheit und Kraft in der endlichen Welt. Zugleich endlich ist jener Umfang von Möglichkeiiten in Gottes Wesen in seine Geistigkeit aufgehoben und vom absoluten Bewußtsein durchdrungen.

Deßhalb ist in jedem Sinne Gott der absolut freie zu nennen, denn a) seine Ursprünglichkeit umfaßt alle realen Möglichkeiten der Welt; die reichsten Gegensätze sind in ihm beisammen und machen den Spielraum seiner Selbstbestimmung aus (wie auch vergleichs- und annäherungsweise im Menschen eine Individualität desto reicher ist, je größer der Umfang der in ihm geistig vermittelten, verarbeiteten Gegensätze ist). Aber zugleich ist b) diese Selbstbestimmung in das Bewußtsein gelegt: die Entscheidung innerhalb dieser Möglichkeiten, ist weder eine blind nothwendige, noch eine zufällig willkürliche, auch nicht oder anders sein könnende, sondern durch die „Weisheit" (§. 148), durch das zwecksetzende Denken und Wollen des Guten, vermittelt: — wir können daher nicht einmal sagen, daß Gott nach der „Wahl des Besten" sich entscheide, als wenn er, ähnlich unserm discursiven Denken, zwischen mehreren bessern oder schlimmern Auswegen einen Augenblick schwankend oder sinnend sich hin und her bewegt hätte, sondern das ist eben die höchste Freiheit — und also empfinden wir es auch an uns selbst — absolut zweifellos entschlossen zu sein für Eines, keine Wahl nöthig zu haben, weil stets nur Eins das vollkommenste ist. Dieß ist es, was Leibnitz mit Recht, im Unterschiede von jener abstracten, die moralische Nothwendigkeit genannt hat, wiewohl sie zu sehr nur im Gegensatze mit jener, als Wahl und Macht des „Besten", von ihm bestimmt wurde.

151.

3.) Durch das Bisherige ist nun auch der Begriff der göttlichen Allmacht auf wesentlich andere Weise zu bestimmen, als bisher geschehen; in diesen Ausdruck nämlich ist zusammenzufassen, was wir früher den unbedingten Willen, die in Freiheit aufgehobene Nothwendigkeit Gottes nannten, indem ihre Beziehung auf die endliche Welt hinzutritt.

Auch hier ist wieder von der allgemeinsten Bestimmung jenes Begriffes anzuheben.

a) In Gott liegt der realen Möglichkeit nach eine, nur durch seine innere Nothwendigkeit bedingte, durch nichts Fremdes zu hemmende Wirkungsmacht. In diesem Sinne ist seine Allmacht die unbedingte; d. h. unbedingt nicht in jenem leeren, nichtssagenden Sinne gränzenlos unbestimmter Willkür, in welcher man gemeinhin die Herrlichkeit der göttlichen Machtfülle erblickt; — sondern nur gebunden an die eigene innere Nothwendigkeit, in der alle realen Möglichkeiten beschlossen liegen (§. 150). Wir haben nämlich schon erinnert (§. 149), daß die mathematische, in den abstracten Formen der Quantität gesetzte, und die metaphysische Nothwendigkeit, weil sie die absolute Form des „Wesens" schlechthin, der göttlichen wie der endlichen Existenzweise bildet, auch für Gottes Allmacht die absoluten, unaufheblichen Bestimmungen enthalte, innerhalb deren er seine realen Möglichkeiten verwirklicht. Und dies sollte so sehr sich von selbst verstehen, daß es keiner ausdrücklichen Erörterung bedürfte, wenn es nicht dem gewöhnlichen Begriffe des Wunders gegenüber, welcher die göttliche Allmacht in einer unbedingten Aufhebung der Naturgesetze bestehen läßt, nöthig würde, an die gänzliche Leerheit solcher Vorstellungen von der göttlichen Allmacht zu erinnern.

Auch Gott kann nur im Sein, wie im Wirken, auf seinem Wesensgrunde ruhen, der kein unentschiedener, leere Möglichkeiten in sich bergender, sondern durchaus erfüllter, uud darin urbestimmter ist. Diese innere Entschiedenheit aufheben, d. h. in Widerspruch mit sich selber treten, vermag Gott weder nach seinem Wesen, noch möchte er es nach seinem Willen, weil jene eben von seinem Geist durchbildet ist, weil sie daher das absolut Vollkommne, das Urgute zu ihrem Inhalt hat. Und so hieße es vielmehr seine Allmacht erniedrigen, indem sie dadurch entweder dem unstäten Belieben eines endlichen Wesens gleichgestellt oder gar der Ohnmacht oder Unvollkommenheit beschuldigt würde, wenn man ihr beilegen wollte, die vollkommensten Weltgesetze auch aufheben zu können und wirklich aufheben zu müssen, um einen besondern Zweck dadurch zu erreichen. Was übrigens Wunder heißt, was das eigentliche Princip alles Wunders und Wunderbaren im endlichen Dasein ist, darüber wird sich späterhin ein universeller Begriff ergeben.

152.

b) Hiermit ist der Begriff der Allmacht um eine wesentliche Bestimmung erweitert worden. Sie ist niemals (in keiner Weltthatsache) bloß der Ausdruck jener innern Nothwendigkeit, in der allein die Natur Gottes waltet, sondern sein Wollen und Wirken ist durchdrungen von der freien Einsicht, und was diese enthält, vermag er Alles. (Er bedarf also niemals, Wunder thuend in jenem falschen Sinne oder seinen Weltzweck ändernd, seine Verwirklichungsmittel zu vertauschen oder nachzubessern.) Seine Allmacht steht daher gleich ursprünglich unter der Grundform der absoluten Intelligenz, oder von der andern Seite betrachtet, ihr Inhalt ist die objective „Weisheit" (§. 148), das Urgute. Es liegt daher in der geistigen Vollkommen-

heit der Allmacht die wesentliche Bestimmung, gerade dadurch die höchste und vollendete zu sein, daß sie nicht ihrer realen oder unbedingten (Natur-) Macht gleichsteht, daß Gott nicht vollbringt, was er als unendliches Wesen in abstracto vermag, sondern was er als persönliches Wesen will; d. h. daß er den realen Bereich seiner Macht an sich haltend ihn den Bedingungen des objectiven Weltzweckes unterwirft.

Dies wäre zunächst der allgemeine Begriff der Allmacht, vermittelt mit der Idee der göttlichen Persönlichkeit, und wie er dieser allein angemessen gefunden werden kann. Indeß darf uns nicht entgehen, daß wir damit eigentlich nur die allgemeine Möglichkeit derselben erwiesen haben; denn keineswegs liegt im Begriffe der Persönlichkeit zugleich, daß Gott nothwendig seine reale Allmacht und unbedingte Wirkung in seinem Geiste aufhebe und durch seine „Weisheit" bedingen lasse: dies ist eben auf seine Freiheit gestellt. Daher kann hierüber nur die Erfahrung, die universale Weltthatsache selbst entscheiden, und so enthält eigentlich der folgende Abschnitt, die Weltschöpfungs- und Erhaltungslehre, die vollständige Entscheidung über jene Frage, indem sie den Begriff der Allmacht auf concrete Weise erschöpft. Aber schon an dieser Stelle läßt sich zeigen, daß es im eigentlichen Begriffe schöpferischer Allmacht liege, die innerste ungetheilte Einheit des bewirkenden und zulassenden Willens zu sein.

153.

Sofern nämlich bei dem Gegensatze von bewirkendem und zulassendem Willen stehen geblieben würde, wie bisher fast durchaus geschehen ist: so bleibt leicht nachzuweisen, daß der bloße Gegensatz keine Wahrheit habe, ja sogar in den wichtigsten religiös-sittlichen Fragen nur die tiefsten Verwirrungen herbeiführen könne. Auf den Begriff eines zulassenden Willens

ist man überhaupt bloß durch die Verlegenheit geführt worden, die Existenz eines Unvollkommnen und Bösen mit dem abstracten Begriffe der Allmacht in Uebereinstimmung zu bringen; diese sollte dadurch erreicht sein, daß man sagte, Gottes Allmacht lasse das Böse zu, um des daraus entspringenden größern Guten willen. Dennoch bleibt eine solche Auffassung gerade mit dem Begriffe jener unbedingten Allmacht unverträglich, wie Feuerbach in seiner Kritik der Leibnitzischen Theodicäe wohl unwidersprechlich gezeigt hat, indem einem so unbedingt wirkenden, das Geschöpf zum Producte seiner Allmacht herabsetzenden Gotte gegenüber immer der Zweifel übrig bleibt, warum er es nicht anders geschaffen habe? Geht man daher kühn und aufrichtig mit diesem Begriffe der Allmacht bis an sein Ziel, so kann dasselbe nur in der Prädestinationslehre gefunden werden. Und so hat sich die Theologie bisher gewöhnlich mit der Wendung abgefunden: „daß Gott das Gute bewirke, das Böse nur zulasse," ohne zu bedenken, daß sie im Widerspruche damit, indem sie das Gute von Gott belohnen läßt, es zugleich doch als Selbstthat des Menschen betrachte (was beides richtig ist, die Selbstthat wie das Bewirktsein durch Gott, aber es muß in einem philosophisch gerade zu bestimmenden Sinne vermittelt werden). Ebenso bleibt schwer zu sagen, so lange man mit so abstracten Auffassungen verkehrt, wie es der Gerechtigkeit Gottes gemäß sein könne, ein Böses zu bestrafen, dessen Anlage doch in dem Geschöpfe, wenn es sein Product ist, nothwendig mitgesetzt sein muß. Ja es ist noch ein Schritt weiter zu gehen; denn offenbar wäre es Gottes würdiger, umgekehrt das Gute zuzulassen, es dem Geschöpfe als eigene That und damit zugleich den innerlich belohnenden Ertrag der That zu überlassen, dagegen das sich ereignende Unvollkommne oder Böse, was mittelbar davon etwa unabtrennlich ist, nicht etwa „zuzulassen", sondern durch die positiv

erhaltende That der Allmacht auszugleichen. Und in der That wird sich im Folgenden dieser Begriff gerade als die wahre göttliche Oekonomie der Weltschöpfung und Welterhaltung bestätigen: wenn man Beides, Zulassung und Bewirkung, überhaupt trennen will, so wird umgekehrt vielmehr der zulassende Wille als der universale in der Schöpfung, der bewirkende als der besondere, in der Welterhaltung und Weltregierung sich vollziehende hervortreten.

Für den hier betrachteten allgemeinen Begriff der Allmacht jedoch ist jener Gegensatz nicht nur darum unstatthaft, weil er auf nichts wahrhaft Objectives gegründet ist, sondern auch deßhalb, weil er in keiner Weise ausreicht, das zu erklären, um weßwillen er ersonnen worden ist. Denn nur für ebenso verfänglich in seinen Consequenzen kann es erscheinen, wenn nach dieser Theorie der zulassende Wille sich bloß auf die endlichen Vernunftwesen erstreckt, während in allem Uebrigen, auch in den Uebeln und Zerstörungen der Natur, der unmittelbar bewirkende Wille Gottes thätig sein soll. Hier könnte man mit Recht dem Bedenken Raum geben, daß nach den Prämissen dieses Standpunkts, wo bei der überall eingreifenden Allmacht Gottes die natürlichen Uebel nur als von ihm verhängte Strafen angesehen werden können, es noch weit nöthiger sei zu einer Rechtfertigung Gottes, ihn wegen der schädlichen Wirkungen der Naturkräfte und der Erdkatastrophen zu rechtfertigen, in denen der Unschuldige mit dem Schuldigen in gleichem Verderben untergeht, als wegen der Uebelthaten in der moralischen Welt, welche bei tieferm Einblick in ihre Entstehung allermeist aus psychologischen Gründen völlig begreiflich werden und jener Zuflucht zu transscendentalen Hypothesen gar nicht bedürfen. Und so möchte sich auch von dieser Seite, der empirisch-realen, zeigen, daß jener Gegensatz sogar nicht einmal auf der Oberfläche der Dinge erklärt, was durch ihn erklärt werden soll. Indeß hat sich

ergeben, daß der Mangel dieser gesammten Auffassung eigentlich tiefer liegt, in der unrichtigen Bezeichnung des Geschöpfs als eines bloßen Productes göttlicher Allmacht. Wird nicht dieser Begriff vollständig umgebildet: so ist, wie wir gezeigt haben, keine befriedigende Theodicée, noch allgemeiner, kein rechter Begriff der Allmacht möglich, der nur in ihrer geistigen Vollkommenheit (§. 152) gefunden werden kann.

154.

c) Hieraus ergibt sich nun noch bestimmter der Sinn davon, wenn wir den Begriff jener höchsten, geistigen Allmacht Gottes vorläufig als die innerste Einheit von bewirkendem und zulassendem Willen bezeichneten (§. 152). Indem wir nämlich, unserm ganzen methodischen Verhalten getreu, den wahren Begriff der göttlichen Allmacht nicht anderswo zu finden hoffen, als wie er an der Universalthatsache der endlichen Welt sich bewährt, so kann er selbst nur das Resultat des Schöpfungsbegriffes sein. Hier nun wird sich zeigen, daß das Wesen der Creatur, als solcher, darin besteht, ebenso durch Selbstthat, als durch göttliche That zu existiren; und zwar sind auch hier beide Momente nicht auseinander zu halten, wie wenn sie an sich verschieden wären, und nur, zweien Kräften oder Stoffen vergleichbar, in einem gemeinschaftlichen Resultate sich vermischten und durchdrängen: sondern also ist der Begriff zu denken, daß die Selbstthat, aus der das Geschöpf entsteht, selbst nur Moment ist des universalen, darin als Eines gegenwärtig bleibenden göttlichen Schöpfungswillens. Das göttliche Schaffen besteht eben nur in dem Sichschaffenlassen des endlichen Wesens aus sich selbst, indem Gott in jedem sein eigenes (schlummerndes) Willensprincip zur Selbstverwirklichung gelangen läßt. Der allgemeine Wille Gottes zur Schöpfung

einer endlichen Welt, d. h. eines Andern in ihm, besteht daher nur darin, den eigenen (Particular-) Willen jedes Weltwesens hervorzurufen, aus der Einheit des eigenen göttlichen Wesens es zur Selbstständigkeit zu entlassen.

Und so ist die Allmacht das Setzen eines göttlichen Geschöpfes eben als Selbstständigen und Selbsthätigen im göttlichen Wesen, das Entzünden jenes Processes der Selbstheit und Selbstthat, des prometheischen Keimes, der jedes endliche Wesen zu einem eigenthümlichen macht. Hiernach wird nun nicht nur völlig begreiflich, was die Weltthatsache lehrt, wie jedes Geschöpf ein anders geartetes, durchaus individualisirtes sein könne — es ist eben die zur Selbstheit gelangte und dadurch endlich gewordene — ewige Urposition im göttlichen Wesen; — sondern der Begriff der Allmacht hört auf, ein abstract transscendentaler zu sein; er gewinnt real anschaubare Bedeutung, indem der unerschöpfliche Reichthum individualisirter Bildungen im festen Typus bleibender Gesetze, wie die endliche Welt sie darbietet, ebenso Kunde gibt von der Unendlichkeit der ewigen Weltkräfte im göttlichen Wesen, wie von der geistigen, sie beherrschenden Allmacht, welche in jene primitive Wesenheit der Dinge nun zugleich ein System von Zwecken hineinlegt, die sich abschließen in der Einheit eines absoluten Weltzweckes.

Dies endlich ist der tiefste, zugleich concreteste und allein erfahrungsmäßige Begriff der Allmacht: sie ist als abstract unbedingte nicht aufgehoben — denn in Gott bleibt eine unendliche Natur, eine unerschöpfliche Möglichkeit realer Kräfte und Wirkungsweisen; — wie diese jedoch gleich ursprünglich aufgenommen (verklärt) ist in der Intelligenz und im Gemüthe Gottes, so wirkt darum auch seine Allmacht ebenso ursprünglich nur nach dem Inhalte dieser geistigen Potenzen, und nimmt ihre Bedingungen auf sich. Hiernach ist als Kanon unserer Lehre von der göttlichen Weltschöpfung, Erhaltung

und Vollendung der leitende Satz aufzustellen: daß Gott innerhalb der endlichen Welt nur unter den Bedingungen der Selbstständigkeit des Geschöpfs, seiner Vermittlung sich unterordnend und nur durch diese hindurch wirken will, obwohl es im Begriffe Gottes als unendlichen Wesens liegt, dies auch nicht wollen, und nur nach seiner Natur wirken zu können. So wird auch in den Hauptbegriffen unserer folgenden Untersuchung die göttliche Persönlichkeit als einziges Princip sich zeigen, welches den zu erklärenden Weltthatsachen gewachsen ist.

155.

4) Hiermit ist die metaphysische Lehre von den göttlichen Eigenschaften beschlossen, weil alle universalen Weltthatsachen, welche den Anknüpfungspunkt für sie geben könnten, erschöpft sind und im Begriffe der Allmacht ihren zusammenfassenden Ausdruck erhalten haben. Die weitern, gewöhnlich hier sich anreihenden Eigenschaften der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit fallen außerhalb des Umkreises unsrer gegenwärtigen Betrachtung: soll nämlich von ihnen in eigentlicher Bedeutung, nicht bloß in abstract symbolischer Weise die Rede sein, so können sie, wie schon Schleiermacher*) gezeigt hat, nur im schon entwickelten Bewußtsein unsers sittlichen Verhältnisses zu Gott entstehen, welches schlechthin ursprünglich einen unbedingten Willen des Guten in sich fühlt und damit des ebenso ursprünglichen Gebotes sich bewußt ist, den eigenen Willen jenem göttlichen gemäß machen zu sollen, — dann aber auch im weitern Fortgange der sittlich religiösen Selbstbildung es erlebt, sich innerlich bestraft oder beseligt, mit geheim geistigem Beistande gefördert oder in vernichtenden Zwiespalt zurückgeworfen zu

*) Christl. Glaube I. §. 83. S. 503 ff.

wissen. Dies sind jedoch durchaus übermetaphysische, auf speiellem Erlebniß beruhende Begriffe; deßhalb machen sie jedoch um nichts minder auf innere Objectivität Anspruch: sie führen ihre eigene Gewißheit bei sich und tragen ihren specifischen, mit keinem andern Gefühle zu verwechselnden Charakter, so daß sie, gleich allen andern geistigen Thatsachen von universaler Bedeutung, ein ewiges und objectives Verhältniß bezeichnen, mithin ebenso tauglich wären, Gottes Wesen auf eigenthümliche Weise erkennen zu lassen, wie irgend eine andere objective Weltthatsache. Dies sittliche Bewußtsein demnach und seine mannigfach sich abschließende Entwicklung ist es, was uns Gott in seinem Verhältnisse zu uns, als den an sich heiligen, oder als den strafend gerechten oder den verzeihend erbarmenden oder den beistehend liebenden in uns selber kennen (erleben) läßt, oder, indem wir ihn im Vollgenusse des Zustandes denken müssen, dessen uns die Heiligung unsers Willens theilhaftig macht, als den seligen (vgl. §. 120). In diesen specifischen Gefühlen erkennen wir ihn demnach auf freilich durchaus nur erst im wirklichen Erleben uns begreifliche Weise, die aber darum nicht weniger ihre innere Evidenz und das Gepräge der Objectivität trägt. Wir haben innerhalb dieses Bereiches das Recht und die innere Nöthigung, Gott die Eigenschaften der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe, Seligkeit beizulegen; aber auf unbedingte Gemeingültigkeit, d. h. auf metaphysische Bedeutung, können diese Bestimmungen keinen Anspruch machen, weil sie nicht universale Weltthatsachen zur Grundlage haben, sondern auf individuellem, durch Freiheit vermitteltem Erlebniß beruhen.

Zu diesen kann sich daher die metaphysische Betrachtung nur so verhalten, daß sie dieselben ihrer allgemeinen Möglichkeit nach oder implicite in dem von ihr aufgestellten Begriffe Gottes nachweist, indem sie Gott überhaupt

als den persönlichen, mithin auch solcher persönlichen Eigenschaften fähigen erkennt. Für den gegenwärtigen Zusammenhang gilt dies nun in noch höherm Grade, sofern wir in unsern Begriffen der göttlichen Weisheit, als des zwecksetzenden Denkens des objectiv-Guten, und der Allmacht, als nur des Willens dieser Weisheit, die Eigenschaften der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe u. s. w. anticipirt und so auch metaphysisch in ihrer Eigentlichkeit vorbegründet haben. Unser metaphysischer Begriff des göttlichen Wesens weist uns unmittelbar darauf hin, die weiteren Bewährungen dieser „Weisheit" und „Allmacht" auch in dem Verhältnisse des göttlichen Geistes zum endlichen aufzusuchen, wo sie an der Eigenthümlichkeit und geheimnißvollen Tiefe jener psychischen Erscheinungen wohl in ihrem unverkennbaren Gegenbilde wiedergefunden werden.

Gedruckt bei Georg Mohr in Heidelberg.

Dritter Theil.

Das Wesen Gottes im Verhältnisse zum Andern in ihm selbst.

Das Wesen Gottes im Verhältnisse zum Andern in ihm selbst.

Erster Abschnitt.

Die Schöpfung der endlichen Welt.

156.

Der Begriff des göttlichen Schaffens, als des Setzens — oder auch Zulassens — eines Andern in ihm selbst (§. 128), ist durch alles Bisherige vollständig vorbereitet. Und zwar in doppelter Hinsicht: — Einestheils hat sich aus dem ontologischen Begriffe des endlichen Universums der erschöpfende Beweis ergeben, daß ihm in keinerlei Sinne ein ursprüngliches, sondern lediglich ein vermitteltes, „gewolltes" (§. 129.) Dasein zukomme. Das unmittelbar Wirkliche ist — wie auch sonst der Act des Schaffens zu denken sei — Geschaffenes eben darum, weil es in allen Momenten als nicht ursprüngliches, nicht der Natur Gottes entsprechendes sich erweist. — Anderntheils ist aus der Idee Gottes erwiesen worden, daß weder die bloße Natur desselben — sein Wesen oder eine unbedingte Nothwendigkeit in ihm — noch sein bloßer Wille — eine abstracte Freiheit oder Willkür desselben — (welche beide Gegensätze es vielmehr für Gott gar nicht giebt), sondern daß seine Natur, seine Intelligenz und sein Gemüth,

in seinem **Willen** zusammenwirkend, kurz die ganze ungetheilte Persönlichkeit Gottes Theil habe an dem Acte des Weltschaffens, indem, wie die Eigenschaftslehre gezeigt hat, nur unter Voraussetzung jener wirkenden Kräfte in Gott eine vollgenügende Erklärung der endlichen Welt möglich wird.

Innerhalb dieser festgezogenen Gränzen bewegt sich daher auch die ganze folgende Untersuchung: die Begriffe der Weltschöpfung, Welterhaltung und Vollendung entwickeln nur die beiden so eben bezeichneten Hauptmomente der bisherigen Untersuchung, den Begriff der endlichen Welt und die Idee Gottes, immer reifer und bestimmter in ihrem Verhältnisse an einander: umgekehrt erweitern und bestätigen sie eben dadurch zugleich die Lehre vom göttlichen Wesen an und für sich selbst, indem implicite im Begriffe des göttlichen Welt-Schaffens, Erhaltens und Vollendens alle Bestimmungen der Idee Gottes gegenwärtig sein müssen und am endlich Wirklichen nur ihren concreteren Beweis und ihre Einzelbegründung erhalten können. Somit hört auch in diesem Abschnitte unsere Betrachtung nicht auf, **speculative Theologie** zu sein, eine durch metaphysisches Welterkennen vermittelte Gotteserkenntniß.

157.

Endlich ergiebt sich hieraus noch ein anderer Gesichtspunkt, der um seiner Wesentlichkeit willen, hier sogleich voranzustellen ist.

Wir haben gezeigt, wie überhaupt vermeintlich **bloß** transscendente Begriffe gar keine Geltung für uns haben, wie jegliches Metaphysische, auch das Ideellste göttlicher Eigenschaften und Wirksamkeiten, sich im Unmittelbaren bewähren müsse, um uns wahr zu sein. Auch unsere Theorie kann daher nur bei denen ihr rechtes Verständniß finden, welchen es ge-

lungen ist, ihre Begriffe im Gegenbilde der Anschauung wiederzufinden. Dieser Erkenntnißkanon ist nun besonders bei Untersuchung des Schöpfungsbegriffes sich stets gegenwärtig zu erhalten. Keiner nämlich ist, so wie dieser auf falsche Weise metaphysicirt und in eine nebliche Transscendenz zurückgeschoben worden; auf keinem lastet daher, wie auf diesem, ein solches Dunkel verworrener Abstraction und leeren Vorstellungswesens, während er seiner wahren Stellung nach der universalste und eindringlichste, seinem wahren Inhalte nach der klarste und evidenteste sein sollte.

Weit entfernt daher, sich bei ihm mit fernliegenden Hypothesen zu versuchen, ist nie zu vergessen, daß derselbe, soll er in seiner Allgemeinheit wahr sein, sich auch an jedem Geschaffenen auf eigenthümliche Weise kund thun müsse. Jedes Endliche hat zu bewähren, daß es Endliches, d. h. Geschaffenes sei: der rechte Begriff des Schaffens umgekehrt hat zu zeigen, wie er am Einzelnen seinen besondern Ausdruck finde. Begriff und Anschauung, Metaphysik und Erfahrung sollen auch hier sich völlig decken und unter verschiedenem Ausdruck in der That nur dasselbe enthalten: — der Versuch einer neuen Bahn von Untersuchungen, die wir nur zu eröffnen, keineswegs zu vollenden hoffen dürfen. (Vgl. §. 165. mit Anmerk.)

158.

In dieser concreten Auffassung des Schöpfungsbegriffes ist nun im Vorigen schon die Grundlage gegeben. Ebenso, wie sich in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zeigte, daß die „Weisheit", der Wille des „objectiv Guten", in keinem Sinne abstract zu fassen sei, wie diese Eigenschaften vielmehr an jedem endlichen Dasein sich wirklich bethätigen, — woraus eben der höchste Begriff für das endliche Universum hervorging, objectivirtes Zwecksystem zu sein: — ganz

auf dieselbe Weise sind auch im Begriffe des Schaffens alle die Bestimmungen uns gegenwärtig, die wir in jenem Princip des objectiven Weltzwecks nachwiesen, und die jedes, auch das kleinste Weltgebilde, zu einem Kunstwerke des göttlichen Verstandes, wie zum thatsächlichen Erweise seiner in die Schöpfung ausgegossenen „Allmacht" machen (§. 152), in welcher der höchste Wille zur Welt eben darum der zulassende ist, weil er nur individuelles, eigengeartetes Dasein hervorruft (§. 147.). So weit daher das Reich des Individuellen sich erstreckt, — d. h. so weit es überhaupt Endliches giebt — dahin reicht auch und dahin veranschaulicht sich jener allgemeine Begriff des göttlichen Schaffens, zugleich mit dem ganzen Umfange der Eigenschaften, welche er im Geiste und ewigen Wesen Gottes voraussetzt. Wenn daher ein Denker sagte, daß auch ein Strohhalm vom Dasein Gottes zu überzeugen vermöge, so hätte er hinzusetzen können, daß derselbe, also betrachtet, nur ein besonderes Beispiel des wahren, nicht mehr abstract gehaltenen Schöpfungsbegriffes sei, indem auch im Kleinsten der Welt das Ganze, im Geringfügigsten das Mächtigste mitgegenwärtig sein müsse.

Dadurch ist nun das Mittel gefunden, jenen Begriff über die Unverständlichkeit und zweideutige Haltung hinauszubringen, in der wir ihm nach seiner überlieferten Gestalt begegnen. In jenem Dunkel der Vergangenheit festgehalten, darin Gott einst die Welt geschaffen haben soll, ist er ein abstruses, zweifelhaftes Theologumenon: zum Gegenstande allgegenwärtiger Anschaulichkeit gemacht, — wie es zugleich die Consequenz des metaphysischen Denkens fordert, — muß er unwiderstehliche Gewißheit erhalten; denn er ist nur der allgemeine Ausdruck für dasjenige, was sich in jedem Weltwesen wirklich, aber auf eigenthümliche Weise ergiebt.

So hoffen wir gerechtfertigt zu sein, wenn wir die bisher vorgeschützte „Unbegreiflichkeit" des göttlichen Schaffens für eine hohle, nichtssagende Ausflucht, für einen Beweis erklären, daß man diesen Begriff weder gründlich gedacht, noch auch nur mit wahrer Innigkeit an ihn geglaubt habe, wo dann derselbe in beiden Fällen als ein zugleich anschaubarer, allgegenwärtiger hätte erkannt werden müssen.

Anmerkung. Fast gegen keine Vorstellung des gewöhnlichen Theismus hat sich der Zweifel einer negativen Philosophie so entschieden gerichtet, als gegen den hergebrachten Begriff des Schaffens, um ihn sammt allen Prämissen und Nebenbestimmungen kritisch aufzulösen. Und mit Recht, so wie mit unzweifelhaftem Erfolge, — müssen wir sagen, sofern nur von jener unverständlichen Vorstellung die Rede ist, welche „die Welt durch Gottes allmächtigen Willen einmal aus dem Nichts entstehen" läßt. Für diese ist es wohlgethan, jenen Willen und seinen Erfolg gleich von vorn herein für etwas „Unbegreifliches„ zu erklären, denn in der That ist weder dadurch wirklich Etwas erklärt worden über die Weltentstehung, noch läßt sie selbst ein klares Verständniß zu. Wir müssen sie daher nicht sowohl für falsch oder irrthümlich bezeichnen — ihre Grundprämisse ist im Gegentheil die völlig richtige — als vielmehr für völlig mangelhaft und baar alles Lehrinhaltes. Sie hat nur den Rang einer dogmatischen Behauptung, die auf speculative Erweisbarkeit gar keinen Anspruch machen kann.

Aber was noch schlimmer ist: in ihren weitern Folgerungen gelangt diese Lehre zu wirklichen Irrthümern und völlig verkehrenden Resultaten, eben weil sie nicht als bloß theologisches Dogma, sondern als wirkliches Philosophem, aus dem man Folgerungen ziehen könne, betrachtet worden ist. So ist sie in jenen hinreichend von uns charakterisirten abstracten Deismus ausgeschlagen, welcher die Welt, als das

ein für allemal vollendete Product der göttlichen Allmacht, dem Wesen Gottes gegenüberstellt, wodurch beide in das Verhältniß der Aeußerlichkeit zu einander gerathen. Indem ferner nach ihrer Meinung die göttliche Schöpferthätigkeit nur einmal sich entwickelt hat, dann aber in sich abgelaufen ruht, — denn die Welt ist mit einem Male fertig herausgetreten: — kann auch die Welterhaltung nur in jenem todten Erhalten einer eben so starren Weltgleichheit bestehen, welche den Begriff eigentlicher „Vorsehung", eines vervollkommnenden Erhaltens der Welt und einer geistigen Zwecksteigerung in ihr geradezu ausschließt. Den einzigen Werth erhält diese Ansicht durch die kühne Paradoxie des in ihr niedergelegten theistischen Princips, den göttlichen Geist, und ihn allein, zum Grunde von Allem zu machen, welche von dem tiefen speculativen Instincte ihrer Urheber Zeugniß giebt, der aber keineswegs dazu gelangt ist, den Inhalt und die wahrhafte Tragweite jenes Princips zu erkennen, noch weniger zu erschöpfen.

Aus diesem Grunde wird unsere eigene Theorie nicht sowohl auf Widerlegung jener ganzen Vorstellungsweise gerichtet sein, — widerlegt kann nur werden, was einen positiven Inhalt von Lehrsätzen und Beweisführungen darbietet, den wir hier eben vermissen: — als wir vielmehr versuchen müssen, das in ihr eingeschlossene Moment der Wahrheit frei zu machen und in seiner vollen Kraft darzulegen, d. h. den theistischen Schöpfungsbegriff vollständig durchzuführen.

159.

Unsere Untersuchung hat auch hier zunächst vermittelnd zu verfahren, indem sie vor allen Dingen die äußersten Endpunkte in der Auffassung des Schöpfungsproblemes in's Auge faßt.

Nur zwei bieten hier sich dar: der Begriff einer Schöpfung des Endlichen „aus Nichts“ — durch ein völliges Neusetzen eines vorher noch nicht (oder nur ideal) Vorhandenen, in Folge einer „allmächtigen“ Willensthat; — und der entgegengesetzte der Hervorbringung der Welt durch Anordnung eines ursprünglich dem Schöpfer vorauszusetzenden Weltstoffes. — Es bleibe nämlich nicht unbemerkt, daß die dritte der hier möglichen Ansichten, die pantheistische, welche, den eigentlichen Begriff der Schöpfung läugnend, die endliche Welt mit dem Wesen Gottes zusammenfallen läßt, in allen Formen, welche sie angenommen hat, auf unserm gegenwärtigen Standpunkte schon beseitigt ist. Geschieht ihrer Erwähnung, wie im Folgenden allerdings der Fall wird sein müssen, so kann sie nur in ihren Nebenbestimmungen einer Kritik unterworfen werden. Ihr Princip selbst liegt als ein bereits widerlegtes längst hinter uns.

Das Paradoxe, ja völlig Widersprechende der erstern Auffassung besteht eben in der Unbegreiflichkeit jenes Neusetzens der Welt aus dem Nichts. Hiermit wird das Schöpfungsproblem weder gelöst, noch wird erklärt, worauf es eigentlich ankommt, das Entstehen des Endlichen; sondern statt dessen wird ein unverständlicher Ausdruck eingeschoben, der eines „allmächtigen“ Willens, indem kein möglicher Begriff des Willens denkbar zu machen vermag, wie durch ihn das Nichts zu Etwas, ja sogar zur ganzen Unendlichkeit der Welt anschwellen könne. Es hat daher zu keiner Zeit, wo nur das selbstständige Denken sich getraute, darüber seine Meinung zu sagen, an Protestationen gegen die Sinnlosigkeit dieser Behauptung gefehlt. Bei ihr stehen zu bleiben, wäre völlig dem gleichbedeutend, das Schöpfungsproblem überhaupt für unlösbar zu erklären. Uns selbst aber könnte sie auch nur vorläufig am allerwenigsten genügen, so gewiß wir eine weit concretere Einsicht vom Wesen Gottes uns

erworben haben, wonach wir den innig mit jener ganzen Schöpfungstheorie zusammenhangenden Begriff eines „reinen Geistes" Gottes durchaus ungenügend finden mußten.

In directem Gegensatze mit jener steht die Lehre von der Weltbildung aus einem ursprünglichen Stoffe, der für Gott nur die Stelle eines Demiurgen übrig läßt. Diese ist in Bezug auf den angeregten Punkt insofern verständlicher, als sie in der Vorstellung eines Stoffes wenigstens auf dunkle Weise die Nothwendigkeit eines Ursprünglichen in allem Dasein anerkennt und so den ungeheuern Sprung sich erspart, aus dem Nichts zur unendlichen Realität mit Hülfe eines bloßen Wortes überzugehen, und wenigstens diese Sinnlosigkeit dem Denken erspart. Aber von einer andern Seite verletzt sie vielleicht nur noch tiefer den speculativen Wahrheitssinn: sie geht aus von einem vernunftempörenden Dualismus und widerspricht zugleich eben so entschieden dem erfahrungsmäßigen Begriffe des Universums, in welchem eine solche selbstständige, von der Macht und dem Vernunftprincipe der Einheit nicht bewältigte (chaotische) Materie nirgends gefunden wird. Dem Gedanken des „Stoffes", im Sinne einer *ursprünglichen*, mit dem *Schöpfungswillen gleich ewigen Realität*, könnte daher wohl Wahrheit und Bedeutung abgewonnen werden, nur nicht in der widervernünftigen und erfahrungswidrigen Weise eines vom schöpferischen Principe unabhängigen Vorausgesetztseins. Jener „Stoff" ergäbe sich vielmehr — wir können uns auf das Resultat des Bisherigen beziehen — als die ewige, mit dem Geiste Gottes ursprünglich vermittelte *Natur* Gottes selber, die Urpositionen- und Monadenwelt; und da hier jeder Dualismus getilgt ist, bliebe lediglich *die Frage* zurück, was dem „göttlichen Willen" hierbei übrig bleibt, und was die schöpferische „Anordnung" des Stoffes etwa bedeuten möge?

Und so schienen beide bisher im directesten Gegensatze mit einander stehenden Lehren, so betrachtet, vielmehr eine leichte und natürliche Vermittlung darzubieten, welche wir weiter zu verfolgen alle Ursache haben, freilich nicht um des äußerlichen Grundes willen, damit in der Welt der Meinungen kein unvermittelter Gegensatz übrig bleibe, sondern weil jeder der beiden, in ihrer rechten Bedeutung gefaßt, die andere ergänzt, weil sie in Wahrheit nicht zweien, sondern Einem Gedankensysteme angehören.

Hiermit wird auch der Gang unserer eigenen Untersuchung uns vorgeschrieben. Wir werden alle Momente im Schöpfungsbegriffe einzeln vorzuführen haben (sie werden sich eben in den für sich einseitigen Begriffen der bisherigen Schöpfungstheorieen wiederfinden), und erst nach Erschöpfung aller seiner Bestimmungen ihn in seiner Vollständigkeit festzustellen im Stande sein.

I.

Die Grundlage des Schöpfungsbegriffes.

160.

Was zuvörderst den Uebergang aus dem vorigen Abschnitte in den gegenwärtigen betrifft: — daß Gott Schöpfer sei, nicht bloß real-ideales Leben eines ewigen Universums, liegt nicht in seiner metaphysischen Idee. Der Uebergang in den Schöpfungsbegriff ist daher auch kein durch rein dialektische Nothwendigkeit bedingter, womit der wahre Begriff des Schaffens vielmehr aufgehoben wäre. Nur am Grundfactum eines Wirklichen, welches (nach den schon gegebenen metaphysischen Beweisen) nicht Gottes Wirklichkeit sein kann, wird es gewiß, daß Gott Schöpfer sei, keinesweges in Folge einer im Begriffe Gottes selbst zu findenden Nothwendigkeit.

Von diesem Gesichtspunkte aus wäre vielmehr zu sagen, daß Gott, in seinem Wesen gleich vollkommen bleibend, auch nicht hätte schaffen können — oder da nur ein fortgesetztes Schaffen gründlichen Sinn hat: er könnte auch nicht schaffen. Ebenso könnte er den Willensact, wodurch er die Welt ununterbrochen schafft, d. h. den ihr immanenten Zweck als den allzeit und gegenwärtig sich ver=

wirklichenden setzt, worin die „Welterhaltung" wird bestehen müssen, zurücknehmen, ohne dadurch in seinem Wesen ärmer oder innerlich verändert zu werden. Dies ist der unterscheidende Satz, auf welchem jede Philosophie, welche den Begriff der Schaffens in seiner Eigentlichkeit anerkennt, zu bestehen hat, und den auch der Theismus dem Pantheismus gegenüber stets zu behaupten wußte.

Anmerkung. An diesem Beispiele läßt sich von Neuem zeigen, was es mit dem von uns aufgestellten Kanon, nirgends bei nur abstracten Begriffen stehen zu bleiben, für eine Bewandtniß hat und welch einen tiefern Sinn dadurch auch die ältern Bestimmungen gewinnen. „Gott hätte auch nicht schaffen können"; oder: „wie er die Welt durch freien Willensact aus dem Nichts hervorgerufen, könnte er auch sie wieder in das Nichts zurückfallen lassen": — dergleichen Sätze äußert man wohl theologischer oder selbst philosophischer Seits, und glaubt in ihnen die unterscheidende Wahrheit theistischer Schöpfungslehre ausgedrückt zu haben. So lange sie jedoch abstract gefaßt werden, bleiben sie in neblicher Unbestimmtheit und gelangen nicht zur scharfen Klarheit des Begriffes, und es ist nur behauptet, nicht gedacht in ihnen. Der erste Satz zunächst, in seiner, einem historischen Berichte gleichenden Fassung, daß Gott auch nicht habe schaffen können, enthält eine eben so sinnlose, als anstößige Behauptung. Von wannen sollte uns die Kunde gekommen sein von diesem bei dem einstigen Schöpfungsentschlusse eingetretenen Nebenumstande, „daß Gott ihn ebensogut auch hätte unterlassen können"? Wer sieht ferner nicht ein, daß jener Entschluß dadurch zu einem völlig willkürlichen gestempelt und den geringfügigsten menschlichen Handlungen gleichgestellt wird! Die höchsten Thaten der Freiheit, den vollen Ertrag der Vernunft und des Willens des Guten, weiß man schon menschlicherseits nicht als solche, die man auch hätte unterlassen können. Aber dar-

um gerade erkennen wir sie als die freieste That, weil sie die ursprünglichste, unserm innern Wesen entflossene ist. Wäre endlich die Schöpfung eine That göttlicher Liebe, wie ihr saget, wie wir es aus ihrem Inhalte selbst beweisen, wenn sie hätte unterbleiben können? So steht jener Satz wenigstens seinem Ausdrucke nach, im Widerspruche mit dem Princip, aus welchem er hervorgegangen: er meint etwas Anderes, was ihm jedoch selber unklar geblieben ist, und die Freiheit Gottes zu behaupten meinend, gefährdet er sie gerade auf das Tiefste, indem er den einzig wahren Begriff dieser Freiheit nicht gewonnen hat. — Eben so wenig ist es bei dem zweiten Satze irgend Jemand gelungen, über das „Nichts", aus welchem die Welt hervorgegangen sei und in das sie immer wieder zurückgeschlungen werden könne, sich eine, wir sagen nicht vernünftige, sondern nur deutliche Vorstellung zu machen.

Ganz ein anderes Licht fällt auf diese Sätze, wenn sie an den Inhalt der endlichen Welt selbst gehalten werden. Dieser universalthatsächliche Inhalt ist es nämlich, der den factischen Beweis führt von der in der Weltbildung mitwirkenden schöpferischen Freiheit. Gerade die Nothwendigkeit der Naturgesetze zeigt sich als eine solche, die auch anders sein könnte, die keinesweges identisch ist mit der ursprünglichen Vernunftnothwendigkeit. Dennoch ist dieselbe wiederum über das Unbestimmte hinausgeführt, zur Entschiedenheit der Weltordnung festgestellt, sie ist Werk und Effect eines absoluten Entscheiders. In diesem ganz concreten, erfahrungsmäßigen, an allen Weltwesen sich bestätigenden Sinne ist zu sagen: daß, weil sich in jedem derselben die Mitwirkung anordnender Freiheit zeigt, es auch nicht oder anders geschaffen zu sein vermöchte; und darin zugleich liegt das Unerschöpfliche und immer Neue der Erfahrung. — Ebenso könnte Gott, — was den Sinn des zwei-

ten Satzes betrifft, diese bestimmte Weltordnung in sich zurücknehmen, — und wir sehen dies factisch sogar an den verschwundenen Erdepochen, — ohne dadurch in seinem Wesen verändert oder unvollkommener zu werden. Was in abstracter Allgemeinheit als völlig willkürliche Behauptung erschien, gewinnt auf das Thatsächliche gewendet, tiefen Sinn und das überzeugendste Verständniß.

Dies war es zugleich, wodurch wie früher (§. 58. ff.) ebenso über jeden Begriff einer unpersönlichen Vernunft im Absoluten hinausgedrängt wurden, wie über den Begriff der endlichen Welt, als eines ursprünglichen, unerschaffenen Daseins: sie konnte, real zweckerfüllt, nur als Werk, Beabsichtigtes eines selbstbewußten Geistes gedacht werden. Damit wird jedoch ebensowohl der eine Gegensatz unbestimmter Möglichkeiten oder der Zufälligkeit des Weltdaseins, der in jenem gemein theistischen Satze übrig blieb, wie der andere einer ursprünglichen, dem Wesen Gottes gleichen Nothwendigkeit der Welt aufgehoben in den dritten vermittelnden Begriff der gewirkten, angeordneten Nothwendigkeit, deren Existenz und universale Beschaffenheit es gerade verräth, ihren Grund in der Intelligenz eines absoluten „Entscheiders" (§. 25.) zu haben. Das Leibnitz'sche Philosophem von der gleichen Möglichkeit unendlich anderer Welten, an welches wir schon a. a. O. erinnerten, behält daher, ebenso wie der angeführte theistische Satz von der Zufälligkeit des Endlichen, die relative Wahrheit, daß beide die ursprüngliche, mit der Natur Gottes selber identische Nothwendigkeit der endlichen Welt, und somit der Schöpfung, direct verneinen, — sie haben polemische Wichtigkeit gegen den Pantheismus: aber sie erheben sich nicht zur ausdrücklichen Einsicht, daß zugleich damit jene unbestimmten oder unendlichen Weltmöglichkeiten aufgehoben sind in der festen Gesetzlichkeit einer Anordnung der Dinge. Vielmehr ist von diesem, dem höchsten Standpunkte

aus zu sagen: weil eben der absolute Verstand und die unbedingte Freiheit in der Schöpfung das wirksame sind, ist eine andere Welt, als die wirkliche, nur abstract möglich — ihr Begriff schließt keinen logischen Widerspruch in sich; — nicht aber real möglich, so gewiß jener Verstand, welcher die Weltordnung abgeschlossen, festgestellt hat, damit jede andere ausschließt. Aus gleichem Grund haben wir den Begriff der „besten" Welt verworfen und ihr den Begriff des absolut Guten substituiren müssen.

161.

Wenn wir jedoch der mit dem Theismus eng verbundenen Vorstellung einer Schöpfung „aus dem Nichts" näher auf den Grund gehen: so zeigt ihr dogmatischer Ursprung, daß sie weit weniger die einzig rechte Lehre positiv bestimmen, als gegen eine falsche sich richten wollte. Die neuere Dogmengeschichte hat nachgewiesen: wie die fast dualistisch gehaltene Lehre von der Schöpfung der Welt aus einem „gestaltlosen Stoffe" eigentlich die ältere der platonisirenden Kirchenväter gewesen sei, daß sich späterhin sodann, im Gegensatze mit ihr, dogmatisch abgeleitet aus den bekannten Worten im zweiten Buche der Maccabäer, der Begriff einer Schöpfung aus „Nichts" allmählig entwickelt habe, um der Endlichkeit Gottes, sammt den weitern gnostischen und manichäischen Consequenzen, welche im Begriffe eines von Gott unabhängigen Stoffes liegen würden, direct entgegenzutreten, während die speculativern Theologen darin übereinstimmten, daß Gott die Welt nur aus der Tiefe seines eigenen Wesens geschöpft haben, nur er sich selbst der „Stoff" oder auch das „Nichts" der Weltschöpfung gewesen sein könne.

Hiermit ist selbst für den theistischen Schöpfungsbegriff das „Nichts", aber zugleich auch jede Vorstellung eines

Neuhervorbringens durch Schaffen, d. h. überhaupt der Begriff des Schaffens in gewöhnlicher Bedeutung, wie es scheint, ganz aufgehoben. Wenn alles Geschaffene im Wesen Gottes schon ist („präexistirt“, um durch diesen Ausdruck vorerst nur an eine geläufigere Vorstellung zu erinnern): so fällt der gewöhnliche Begriff des Schaffens völlig dahin, welcher ein wirkliches Hervorbringen desjenigen lehrt, was vorher weder dem Sein, noch dem Sosein nach vorhanden gewesen sein soll. Dieses Nichts hat sich aber gerade als der Widerspruch ergeben, der auf dem bisherigen Schöpfungsbegriffe lastet, und dem man nur vergeblich eine Scheintiefe angekünstelt hat. Wenn nämlich behauptet worden, daß jener Begriff darum ein „von der Vernunft nie völlig zu ergründendes Geheimniß“ sei, weil man über die Vorstellung des „Nichts“ nimmer hinaus könne: so muß daran erinnert werden, daß diese an sich selbst vielmehr als der höchste Widerspruch sehr begreiflich und ergründbar werde, daß außerdem jedoch auch der Begriff des Schaffens in seiner Allgemeinheit unmöglich geheimnißvoller oder überschwänglicher sein könne, als der eines Entstehens des Einzelnen, wie wir es jeden Augenblick vor Augen haben; ja es wird sich zeigen, daß beide gar nicht von einander verschieden, der letztere nur die Exemplification von jenem sei. Der Wahn eines Geheimnißvollen dabei hat sich nur dadurch erzeugt, daß man sich gewöhnte, im Schaffen Etwas zu sehen, welches nur einmal, in ferner Vergangenheit, geschehen sei, statt zu erkennen, daß in jedem Neuentstehenden die That des Schaffens, also auch das in ihr liegende Problem uns entgegentritt. Jener gewöhnlichen Vorstellung einer dereinst eingetretenen Schöpfung aus dem Nichts aber geschieht gar nicht unrecht, wenn wir sie mit Fichte als den Grundirrthum aller falschen Metaphysik bezeichnen und an seinen Ausspruch erinnern, daß über sie „noch Niemand ein verständ-

liches Wort vorgebracht habe.“ Ihr gegenüber ist der pantheistische Weltbegriff, wenn auch ungenügend, dennoch verständlich und steht sogar um einen Schritt der Wahrheit näher, als sie, denn er verletzt die Idee Gottes nicht durch die Vorstellung einer ihm beigelegten zufälligen Willkür.

162.

Aber selbst wenn wir auf den Grund zurückgehen, der jene seltsam verrenkte, der natürlichen Wahrheit entfremdete Meinung hervorgebracht, so finden wir ihn ungenügend; denn er reicht nicht einmal hin, um die Schwierigkeit zu lösen, um deren willen er ausgesonnen worden ist. Weil Ewigkeit und Unveränderlichkeit zu den unveräußerlichen Prädicaten Gottes gehören, behauptet jener abstracte Theismus, so kann eine veränderliche Welt keinen Theil haben am göttlichen Wesen; sie ist das wesentlich Außergöttliche. Wie sollte jedoch, muß man fragen, wenn die Weltwirklichkeit aus dem Nichts erst *hervorgebracht* wird, durch dies völlige Neusetzen eines vorher noch nicht dagewesenen unendlichen Universums, eben so durch das für möglich gehaltene Wiedervernichten desselben nicht eine Veränderung wichtigster Art im Wesen und im Bewußtsein Gottes vorgehen? Der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes daher ist gerade dadurch auf das Schwerste verletzt, daß die Schöpfungsthat nur *einmal* eingetreten sein soll, auch vorausgesetzt, daß diese Hypothese überhaupt einen verständlichen Sinn enthielte.

So muß es von *dieser* Seite bei dem Satze bleiben, der eben die Wahrheit des pantheistischen Weltbegriffes in sich aufbewahrt: *Ohne Welt, Universum, ohne eine unendliche Wirklichkeit, wäre Gott nicht Gott*; d. h. *mit Gottes Wirklichkeit ist ein Universum gesetzt, in dem Alles beschlossen ist, in welchem Nichts entstehen oder vergehen kann.*

Aber andrerseits sind damit die Gründe nicht außer Kraft gesetzt, welche uns nöthigten, über die pantheistisch abstracte Allgemeinheit auch dieses Satzes hinauszugehen. Es muß dabei bleiben: die unmittelbare Wirklichkeit ist nicht die göttliche, nicht das Universum κατ' ἐξοχήν. Ohne diese Welt daher wäre Gott allerdings Gott, und im Verschwinden dieser Welt — es ist ihr eben wesentlich, die stets wechselnde und verschwindende zu sein — wäre in Gottes Wesen Nichts verändert, wohl aber in seinem Bewußtsein in Bezug auf diese Welteristenz. (Vgl. §. 146. f.)

163.

Zwischen jene beiden Sätze (§. 162.) fällt nun der neu von uns aufzustellende Schöpfungsbegriff: er ist die Lösung jener Antinomie, und zugleich damit innere und vollständige Vermittlung der besondern Wahrheit, die auch in diesem Theile dem Theismus wie dem Pantheismus zukommt. Sein Eigenthümliches hat er darin gerade, daß keiner der beiden Gegensätze (§. 162.) fallen gelassen oder in der Schärfe seiner Bestimmungen geschwächt werden darf: denn jeder derselben ist in gleichem Grade durch den Weltbegriff gefordert, indem er völlig ihrer Universalthatsache entspricht, zugleich aber auch in der vollständig ausgebildeten Idee des Absoluten seine entsprechende Begründung erhalten hat (§. 156.). Und wenn wir dadurch auch in eine bisher nicht gelöste Alternative eingeschlossen scheinen — zwischen jenen beiden sich ausschließenden Gegensätzen hat sich nämlich bisher die Frage nach dem Verhältnisse des Absoluten zum Endlichen hin- und hergeworfen: — so haben wir, weil wir auf dem Boden des Realen fußen, nicht mit bloß Hypothetischem oder Erdachtem verkehren, diesem Zuge der Wirklichkeit nur vertrauensvoll

zu folgen, um bei dem allein übrig bleibenden, zugleich vermittelnden Resultate anzukommen.

Wir erinnern in dieser Betracht an die schon festgestellten, auch hier zu Grunde zu legenden ontologischen Sätze:

a) Es kann schlechthin Nichts *werden*, die Daseinsform des Endlichen annehmen, als was schon *ist* in ewiger Realität. Nichts *entsteht* daher wahrhaft, oder *vergeht*; vielmehr in seinem eigentlichen Bestande ewig seiend, wechselt das Urbeharrliche nur an der Verbindung mit dem Andern und immer Andern seine Beschaffenheiten (§. 23. ff.).

b) Aber das Urbeharrliche selbst ist nicht vereinzelt, sondern nur in der *Totalität* mit all' seinen Andern zu denken: die *Einheit* des ewigen Wesens greift durch alle hindurch. Ebenso ist es *an sich*, ruhend in dieser Einheit, bloße Potenz, ein Vermögen in sich verschlossener Beschaffenheiten und Kräfte, die sich erst dann in ihm *verwirklichen* und *vermannigfaltigen*, indem es in den Wechsel mit allen Andern wirklich eingeht. An sich (als Ewiges) qualitativ urbestimmt, darin aber noch nicht vollwirklich, schließt es erst durch jene Verbindung den unendlichen Wechsel an sich auf, und zeigt, verwirklicht, dadurch zugleich, was es dem Vermögen nach ist (§. 26. 27.).

(Wir beachten hierbei vorerst noch nicht den innern Unterschied und die Stufenfolge in den urbeharrlichen Wesen selber (§. 27.), noch den weitern Umstand, daß im Wechsel zugleich ein Höheres, die Einheit eines absoluten *Weltzwecks*, sich verwirklicht.)

c) Jener unendliche Wechsel trifft nun aber nicht das ewige Leben des Absoluten: es geht nicht ein in diesen Proceß, weil es die *Einheit* der Urpositionen und diese erst das Beharrliche *ihres* Wechsels sind. Erst von der Totalität dieser zugleich in einander bezogenen Urbestimmt-

heiten kann, gründlich zum Absoluten, als ihrer wechselbeziehenden Einheit, aufgestiegen werden (§. 28—30.), welches dadurch um eine Stufe höher gerückt ist. Aus doppeltem Grunde hat sich somit die endliche Welt als nicht Gottes Wirklichkeit erwiesen: sie ist der Inbegriff des endlich Beharrlichen, aber in Wechsel und Veränderlichkeit versetzt; zugleich jedoch zeigt sich dieser Wechsel einer durchgreifenden Zweckordnung unterworfen, welche nur ein Vermitteltes, nie ein Ursprüngliches sein kann.

d) Hierdurch ergab sich uns schon nach den ersten ontologischen Prämissen die Nothwendigkeit, den Schöpfungsbegriff in seiner Eigentlichkeit (im Sinne des Theismus) festzuhalten. Wir konnten dies damals so ausdrücken (§. 28.): jener Begriff sei aus dem Grunde hier gar nicht zu umgehen, weil es in Wahrheit nur dann ein Schaffen gebe, ein Hineinlegen der göttlichen Wesenskräfte in das Geschöpf, wenn es zugleich ein Erhalten, ein ewiges Bewahren desselben sei. Dieser Begriff steigerte und bestätigte sich noch mehr in der folgenden Untersuchung, indem aus der Idee Gottes sich ergab, wie in dem vom Principe des Geistes absolut durchdrungenen Wesen Gottes nur der Wille, der Wille zu sich selbst (§. 120.), das Schöpferische und Allgestaltende sein könne. Und in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften schloß endlich dieß Resultat sich ab, indem sich ergab, daß das von Gott Urgedachte und hiermit wahrhaft Gewollte — als solches mußte aber auch die endliche Welt bezeichnet werden — nicht wieder zurückgenommen oder vernichtet werden könne; denn es wird, was Ewiges in ihr ist, als wesentliches Moment von der Einheit des Ganzen getragen. Sein Geschaffensein also verbürgt gerade jedem eigentlich Seienden (nicht bloß Scheinenden) im Endlichen seine substantielle Dauer. Das wahrhaft Geschaffene ist es ein für allemal und auf alle Ewigkeit hin; das Scheinende, Endliche an ihm

kann daher unmöglich aus einer positiven (Schöpfer-) That Gottes hervorgehen, vielmehr nur aus dem Geschaffenen selber stammen; d. h. in Bezug auf Gott derjenigen Seite seines Willens zufallen, die wir vorläufig die zulassende nannten (§. 151. ff), zugleich jedoch bekennend, daß dies noch der dunkelste Theil unserer Untersuchung sei. Hier hat also ihr weiterer Fortgang einzusetzen.

164.

So weit die bisherigen Resultate. Knüpfen wir an dieselben den hier nothwendig werdenden Begriff des endlichen Schaffens an: so ergibt sich, daß er die ewigen Urpositionen nicht betreffen könne. An sie reicht jener Begriff nicht heran, weil sie ewige, mit Gottes Wesen gleiche sind; mithin urgeschaffene durch den ewigen Willen Gottes zu sich selbst (§. 120. 162.). Deßhalb sind sie aber auch innerhalb des endlich Geschaffenen (oder desjenigen, was wir hier ausschließlich Geschaffenes nennen) die beharrlichen Grundwesen in allen wechselnd sich Gestaltenden: das selber schaffende Urgeschaffene.

Für diese bleibt vielmehr die Frage übrig: wie sie selbst in ein Werden, in die endlichen Formen des Wechsels eingehen können? Dafür fand sich bisher die (im Bereiche der Ontologie abschließende) Antwort, daß die Formen der Endlichkeit und des Wechsels überhaupt nur in der Beschaffenheit der Urpositionen durch ihr wechselndes Verhältniß zu einander hervortreten, nicht aber in ihre Urbestimmtheit eindringen. Dieser zunächst das Problem des Wechsels und Werdens lösende Begriff mußte jedoch die tiefere Frage ungelöst lassen, wodurch denn eben jene wechselnden Verhältnisse, jene beweglichen Beziehungen der Urpositionen selbst bedingt seien, warum sie nicht in der Einheit ihres Urverhältnisses, in der wechsellosen Ruhe ihrer Ewigkeit (ih-

rer Urständlichkeit in Gott) verharren? Die Universalthatsache des Werdens war erklärt, nicht aber ihr höchster Ursprung angegeben.

So hat sich die Frage nach der endlichen Welt um ein Bedeutendes enger abgegränzt: nicht darum handelt es sich mehr, den ewigen Ursprung der Dinge, ihren Uebergang aus dem „Nichts" in's „Etwas" zu erklären, sondern den Ursprung des Wechsels und Werdens zu entdecken, das aus dem Ewigen, in Gott Urständlichen selber hervorbricht. Zwar hat sich auch hier der Begriff des schöpferischen Willens eingeschoben — und wir können nicht umhin, diese Vermittlung in ihrer Allgemeinheit richtig zu finden, so gewiß Freiheit, Absicht in jedem endlichen Dasein als das Mitwirkende sich ankünkündigt. Dennoch ist zu bekennen, daß jener Begriff nicht minder bei uns, wie in aller bisherigen speculativen Theologie, nur ein unbestimmter Ausdruck sei, der mehr dazu dient, ein noch nicht gelöstes Problem zu bezeichnen, als um für sich allein die klare Einsicht zu gewähren, wie dasselbe durch ihn gelöst werden könne. Für uns steht nur so viel fest, daß wir in jenem Begriffe des göttlichen Schöpfer-Willens ein Doppeltes zu unterscheiden haben: die ewige Selbst- oder Urschöpfung Gottes, in der Alles auf ewige Weise in absoluter Einheit befaßt ist, was da im Endlichen zu werden vermag: in ihr ist die Urqualität (Urgestalt) der Weltwesen vorhanden, aber noch nicht in eigentlich verwirklichter Individualität, indem die Energie ihrer Beschaffenheiten noch nicht hervorgebrochen. Davon unterscheidet sich nun der Wille zur endlichen Welt, der sicherlich gleichfalls ein göttlicher ist, den wir jedoch, um ihn von jenem charakteristisch zu unterscheiden, vorläufig den (Individuelles) zulassenden nannten. Nur auf nähere Bestimmung des letzteren Begriffes ist daher die weitere Untersuchung zu richten.

Anmerkung. Nicht weniger ungenügend, wie der gemein theistische Schöpfungsbegriff, zeigt sich bei näherer Erwägung die Auskunft, durch welche der idealistische Pantheismus jenes Problem zu lösen versucht; ja man könnte in einer Hinsicht Analogie finden zwischen jenem und diesem, indem der letztere die endliche Welt als ein unablässiges Realwerden des an sich Idealen bezeichnet. Wäre jenes „Ideale" nicht zugleich vielmehr wahrhaft real, so vermöchte auch Nichts aus ihm real zu werden. Es ist auch hier nur der alte Begriff des „Nichts", bloß um die Bestimmung erweitert, daß allem Endlichen ein Ideenhaftes, aus Denken und Intelligenz hervorgehendes Urbildliche zu Grunde liege, während ebenso wie dort im Dunkel bleibt, was dies im Endlichen zu einem Realen machen könne. Wiederum, wenn es ebenso ewig real ist, wie ideal, was kann jenes endliche Realwerden ihm Neues geben? Es ist ja nothwendiger Weise schon real, um der Voraussetzung nach es erst werden zu können.

Diese Verwandtschaft des scholastischen oder hergebracht theistischen Schöpfungsbegriffes mit dem pantheistischen kömmt jedoch von einer andern Seite noch auffallender zu Tage. Der Theismus bestimmt Gott als das „allerrealste Wesen", als Inbegriff alles Möglichen und Wirklichen. Soll nun daneben die gewöhnliche Definition des Schaffens ihre Geltung behalten: daß es im Neuhervorbringen der Welt aus dem Nichts bestehe, (zufolge eines Actes „unbegreiflicher" Allmacht): so geht daraus die nothwendige Nebenfolge hervor, daß vor jenem verwirklichenden Schöpfungsacte die Weltsubstanzen nur der Potenz (Möglichkeit), nicht aber der Wirklichkeit nach, in Gott vorhanden sind. Er ist daher selbst nur der Potentialität nach das allerrealste Wesen; und erst, indem er die Weltdinge „neu" hervorbringt, sie aus dem Nichtvorhandensein in Existenz

setzt, hat er dadurch auch seine eigene unendliche Realität, d. h. sich selbst, so weit er Realität oder Natur ist — hervorgebracht. Damit fällt jedoch, wenn sie sich selber versteht, diese Schöpfungstheorie unerwarteter und ihr unerwünschter Weise mit dem Pantheismus zusammen: die Schöpfung der endlichen Welt ist auch ihr gleichbedeutend dem Begriffe der ewigen Selbst- oder Urschöpfung (vgl. den §.); und sein Wille zur „endlichen Welt" ist der Wille, sich selbst hervorzubringen; in welcher Vermischung oder Verwechslung des Ewigen und Endlichen, des göttlichen Wesens mit dem Creatürlichen, von jeher das Charakteristische des Pantheismus gefunden worden ist. Von beiden Seiten zeigt sich daher, daß in dieser ganzen Untersuchung ein Zwischenbegriff, eben der des zulassenden Willens, gänzlich bisher übersehen worden ist. —

165.

Vorerst ist daher genau abzugränzen, was im Begriffe des Schaffens eines Endlichen nicht liege, um zuletzt die positive Bestimmung desselben zurückzubehalten. In diesem Betracht hat sich ergeben: das wesentliche Resultat des endlichen Schaffens kann in keinem Sinne in einer Erweiterung oder Bereicherung des Umfanges von Wesen bestehen; — die Summe des (eigentlich) Existirenden ist urgeschaffen, ewig, sich gleichbleibend, das Wesen Gottes selber. Ebenso: — der wesentliche Act des Schöpfungswillens zum Endlichen, da er nicht darin zu bestehen vermag, ein schlechthin Neues zu setzen, kann nur die Bedeutung haben, dem Realen, Ewigen, eine andere Form der (nicht ewigen) Existenz zu geben. Das göttliche Realuniversum wird durch ihn nicht realer, wirklicher: es giebt hier überhaupt keinen Comparativ oder Superlativ, sondern nur den einfachen Positiv der Wirklichkeit; —

aber das ewig Seiende geht durch ihn in die Gestalt des Werdens, des Hintereinanderhervortretens der Momente ein, welche ihrer ursprünglichen Existenz nach, im ewigen Universum, nicht blos für, sondern in einander sind, und das Abbild dieser innern, ewigen Einheit noch an sich tragen in der Zerworfenheit und Gegensätzlichkeit, welche ihre endliche Existenz begleiten. Nur dadurch vermag auch die endliche Welt Universum zu bleiben, als absolutes System von Zwecken sich zu zeigen, indem jenes ewige Ineinandersein stetig durch sie hindurchwirkt, und innerhalb des Ablaufs der Endlichkeit (Zeit) dadurch das innerlich Verbundene als eine Reihe von Zwecken darlegt.

Demnach ist der erste Effect jenes Schaffens die Lösung jener ursprünglichen Einheit, in der Alles zumal und auf ewige Weise ist, die Zertrennung und gesonderte Wirkung der Elemente und Lebensstoffe des Wirklichen, wodurch wenigstens vorläufig erklärt wird, wie unbestimmt und allgemein zunächst auch dieser Ausdruck noch sei, wie etwas dem factisch Endlichen Analoges im Ewigen selber entstehen könne.

166.

Hiermit ist das Problem, welches uns beschäftigt, wenigstens um einen Schritt seiner Lösung näher geführt, indem die beiden Glieder jener Antinomie (§. 162. 163.), von der wir ausgingen, schon einander sich nähern: Ohne Gott keine Welt, und umgekehrt; er ist selbst das ewige Universum: dennoch ist die gegenwärtige Welt nicht dies ewige Universum. Hier kann daher die nächste Vermittlung nur darin bestehen, die letztere aus einer Umwandlung des Ewigen in's Endliche hervorgehen zu lassen: die unmittelbare Wirklichkeit enthält, nur in Form der Sonderung und daher der Gene-

sis, dasselbe, was in Gott, ideal und real zugleich, präexistirt.

Daß der Grund dieser Umwandlung nur im göttlichen „Willen" zu finden sei, liegt bis jetzt lediglich in dem doppelten Umstande: negativ, weil in Gottes absolutem Leben und allgenugsamen Selbstbewußtsein der Grund zum Endlichen nicht gefunden werden kann (§. 156.); — positiv: weil nothwendig anzunehmen ist, daß Gott, als absolutes Selbstbewußtsein, nicht bloß als absolutes Leben, oder abstracte Selbstbestimmung, Grund von Allem in sich selbst nur durch absolute Freiheit sein kann, mithin auch von dieser Verendlichung seines Wesens; — zuletzt weil auch jedes endliche Dasein, im Einzelnen wie im Ganzen, das Gepräge des Auchnichtsein- oder Andersseinkönnens, des Gesetztseins durch ein Princip der Freiheit (§. 156.), an sich trägt.

167.

Was jedoch die Wirkung und der Inhalt jenes „Willens zur endlichen Welt" sei (§. 163, d.), was eigentlich vorgehe in jenem Umwandlungsacte, das können wir, unserm ganzen Principe getreu, nur darin erkennen, wie die endliche Welt selber uns universales Zeugniß davon giebt, in keinem Sinne auf bloß abstracte oder nur metaphysische Weise. Der Zweck und Erfolg des schöpferischen Willens ist schlechthin nichts Jenseitiges; er ist eben der Inhalt der endlichen Welt selber; in der Weltwirklichkeit daher muß sich auch die That und das Wesen jenes Willens erkennen lassen. Die Prämissen für diesen Begriff bleiben daher auch hier die doppelten; zuerst: was Gottes Wirklichkeit sei im Gegensatze zu der der Welt; sodann was uns nöthigte, der unmittelbaren Weltwirklichkeit die wahrhafte Wirklichkeit (Gottes) zu Grunde zu legen, deren weiterer, durch

seinen Willen vermittelter Effect eben jene ist. Hieraus ergiebt sich zugleich, wie am Effecte das Wesen des göttlichen Willens offenbar werden könne.

Besonders an dieser Stelle werden jedoch nicht wenige, besonders der theistischen Forscher, der Meinung sein, daß den innern Hergang der Schöpfungsthat aufzudecken, darum uns unmöglich bleibe, so gewiß der Mensch, aus seinem Grunde lebend, eben damit den tiefsten Abgrund seines eigenen Wesens und alles Endlichen nicht durchdringen, die innerste Voraussetzung seiner selbst, das Urbedingende seines Seins wie seines Denkens, niemals völlig in den Begriff auflösen könne. Dies Bedenken ist richtig und durchaus anzuerkennen, und schon aus diesem Grunde gehört die Erfindung eines „absoluten Wissens" zu den übereiltesten Behauptungen eines sich selber mißverstehenden Philosophirens. Dennoch ist es nicht dies, um was es hier sich handelt. Den Hergang etwa empirisch belauschen zu wollen, wie sich zuerst ein individuelles Dasein von seiner bedingenden Grundlage ablöst, in der es schon verborgen liegt, — worin nur ein Beispiel dessen vorhanden ist, was auf universelle Weise in allem Schaffen eines Endlichen vorgeht: — dies wird dem Besonnenen um so weniger in den Sinn kommen, als er weiß, daß von selbst schon jedes Präexistirende der Beobachtung entrückt ist, daß er demnach ein an sich Ungereimtes erstreben würde. Wohl aber kann er an dem universalen Effecte des Geschaffenen das Wesen der Kraft ermessen, die im Hervorbringen des Endlichen wirksam ist. So bleibt der Begriff der Schöpfung für die Empirie auf ihrer niedrigsten Stufe, die sich auf sinnliche Beobachtung beschränkt, zwar ein unenthüllbares Geheimniß, aber in keinem andern Sinne, als wie es ihr auch im einzelnen Falle nicht gelingt, dem Entstehen eines Wesens eigentlich zuzusehen, es im Uebergange einer Form des Daseins in die andere zu überraschen. Alle diese (Schöp-

fungs-) Uebergänge sind urplötzliche, niemals allmählige, empirisch allerdings vergleichbar dem Eintreten eines „Nichts" in's „Etwas", oder eines „Idealen" in's „Reale". Dies kann man daher mit Recht vom Standpunkte sinnlicher Auffassung das Geheimniß und Wunder alles Entstehens nennen, während der speculative Begriff klärlich erkennt, daß alles Sichtbare lediglich in dem an sich Unsichtbaren, alles Endliche im substantiell Ewigen seinen Realgrund habe. Deßhalb mußten wir auch an gegenwärtiger Stelle noch einmal zur Betrachtung des ewigen Universums zurückkehren.

Anmerkung. Es liegt übrigens jenen immer erneuerten Zweifeln an der Begreiflichkeit der Schöpfung dieselbe Verwechslung zum Grunde, welche sich schon an der Idee Gottes ergab, die dem Denken völlig zugänglich ist, während doch alle ihre Bestimmungen sich zugleich der Anschaubarkeit und Vorstellbarkeit durchaus entziehen (§. 74. ff.). Der Begriff der Schöpfung kann unserm Denken nicht unzugänglicher sein, als jene Idee: die Prämissen sind wesentlich dieselben, und was das eigentlich Hervorbringende im Endlichen sei, muß im Begriffe des Endlichen selber enthalten sein. Demungeachtet läßt es sich weder „anschauen" noch „vorstellen"; denn nirgends können wir den innern unsichtbaren Kräften zusehen, wie sie die sichtbare Erscheinung erbauen; und so entzieht sich auch bei empirischen Vorgängen die plötzlich eintretende, chemische oder organische Verwandlung eines Stoffes in den andern oder der Act organischer Zeugung u. dergl. nicht weniger unserer Anschauung oder übersteigt unsere Vorstellbarkeit, ist daher für beide minder transscendent, wie der allgemeine Schöpfungsact. Es wiederholt sich dort nur im Concreten, was sich hier im Universalen vollzieht: es erscheint ein Neues oder eine schlechthin neue Beziehung (Beschaffenheit) am ursprünglich Gegebenen. Aber eben deßhalb ist Beides dem Denken zugänglich, und es ist keine

größere Vermessenheit, das allgemeine Schöpfungsproblem für lösbar zu halten, als etwa das Problem der organischen Erzeugung oder das Entstehen eines Naturphänomens zu erklären. Ueberall tritt ein Unanschaubares in's Sichtbare ein, d. h. ein in ideal-realer Einheit Vorhandenes gelangt zur Besonderung aus derselben und wird damit zeitlicher Entwicklung, wie räumlichem Getrenntseit der Theile hingegeben.

168.

Das ewige Universum, (§. 166.), als Gottes eigene Wirklichkeit, ist erkannt worden als Unendliches in vollendeter Einheit, stete Ueberwindung des Unterschiedenen, Uneinen, durch die harmonisirende Macht, welche sich überhaupt in seinem Selbstbewußtsein, zuhöchst in seinem Willen, im „Urwillen zu sich selbst" gefunden hat (§. 91. 93. ff. §. 116. 118. ff.). Diese beiden geistigen Kräfte in Gott sind es, wodurch die Unendlichkeit seines Wesens trotz der qualitativen Specification und Individualisirung, deren Abbild die erscheinende Wirklichkeit zeigt, dennoch nicht zur gegenseitigen Scheidung — das im (wahren) Raume unterschieden Seiende und Wirkende nicht zur gegenseitigen Verfinsterung oder Undurchdringlichkeit durch erstarrende Corporisation (§§. 94—96. §. 139.), das Dauernde nicht zur trennenden Sonderung durch die (endliche) Zeit herabsinken läßt (vgl. die angeführten §§.).

So geht das Leben Gottes in der eigenen Unendlichkeit, wie alles Leben, nur hervor aus steter Ueberwindung seiner Negation; eben dadurch ist es Universum, Urwirklichkeit des All, indem es Unterschiede als ewige setzt, aber damit durchdringt es sie innerlich zur Einheit, indem die Unterschiede ewige, perennirende, in der Totalität befaßt sind: (darin die Wahrheit des Hegel'schen Satzes, daß jede wahrhaft

lebendige Affirmation nur in Negation der Negation bestehen könne). In dieser vollgelingenden Ueberwindung des Eigenarteten, worin zugleich jedoch jedes von der durchwohnenden Einheit erhalten wird in seiner Art, besteht das absolute Leben Gottes, die stetige Selbsterneuerung des ewigen Universum, die ewig thatkräftige Versöhnung der Einheit mit der Unendlichkeit, in der auch der letzte Halt für die Einheit des Endlichen gegeben ist.

169.

Aber dieser Begriff des Lebens selbst nöthigte uns, den Grund davon im idealen Wesen Gottes zu suchen. Als formendes, Individualitäten setzendes Princip in seinem absoluten Leben ergab sich das anschauende Denken Gottes (§. 120.), eine ideal schöpferische Thätigkeit, welche wir der gestaltenbildenden Thätigkeit menschlicher Phantasie am Analogesten fanden. Aber dieselbe ist, wie sich ergab, zugleich realisirender Lebensact Gottes, jedoch nicht bewußtloser, indem ja die Einheit des Selbstbewußtseins (als der wahrhaft centralisirenden Macht in Gott) darin gegenwärtig bleibt. Jede Urposition und Monade ist ebenso daher idealer (urbildlicher) Entwurf des göttlichen Denkens, als ihr eben damit doch ewige Substantialität, der innerste Lebenskeim der Selbstrealisation zukommt; denn Gott ist in jedem dieser urgestaltenden Denk- und Lebensacte Wille; bewußter Wille der Einheit (§. 120). Und dies war es endlich, weßhalb wir als die allverknüpfende Macht unter den ewigen Weltwesen die Liebe, den Willen der Einheit Aller in Allen, setzen mußten, deren Abglanz und Nachhall selbst die endliche Welt noch zeigt, indem, je höher die Wesen in ihr stehen, desto entschiedener und bewußter ausgeprägt jenes Gefühl als das Verbindende hervortritt (§. 121 ff.).

Diese ewige Schöpfung haben wir nun bezeichnet als das wahrhaft **wirkliche** Universum; theils seinem **Inhalte** nach: — Nichts vermag außer ihm (praeter ipsum) zu existiren; — theils seiner **Wirklichkeitsform** nach: — es ist die allein wahre, in sich vollgenügende Weise der Existenz. **Daß** es aber sei nach allen von uns hier angegebenen Momenten (daß es nicht bloß existire in der Fiction unsers abstrahirenden Denkens), davon giebt das in abgestammter, verliehener Existenz uns vorliegende Universum die sicherste Bürgschaft: denn es hat sich gezeigt, daß sein innerer Zusammenhang und die Wechselbeziehung seiner äußerlich (durch **trennende** Raumzeitlichkeit) geschiedenen Theile sich nur denken lassen als **zusammengehalten** von jenem allgegenwärtig hindurchwirkenden, **ewigen** Universum, dessen einender Grund der Wille Gottes ist. Am niedern, in Gegensätze getheilten Dasein, scheint die einende Macht des göttlichen Wesens gerade am Gewissesten hindurch. So weit das bisher klar gewordene Resultat über das Verhältniß beider Universa.

170.

Beziehen wir nun, unserm bisherigen methodischen Verhalten getreu, die Universalthatsache der endlichen Welt auf jenen Begriff des ewigen Universums, wie die Folge auf ihren Grund: so ergiebt sich von selbst, worin das eigentlich **verendlichende** Princip, der Act endlicher Schöpfung bestehen müsse. Es hat sich schon ergeben (§. 161.) und ist an dieser Stelle von Neuem evident geworden, daß jeder Begriff eines Neuentstehens dabei auszuschließen sei: das an sich Ewige tritt nur aus der Ureinheit in die Form des Werdens und der Sonderung ein. In beiderlei Hinsicht aber ist der eine Begriff unabtrennlich vom andern: das einende Princip ist das in der Ewigkeit erhaltende, die Sonderung

ruft das Werden und die Verendlichung hervor. So lange daher die Einheit des Wesens Gottes jede Urposition in ihrer ewig ruhenden Präexistenz erhält, bleibt in ihr gebunden, was sie in Wechselwirkung mit den Andern zu werden vermag, der Reichthum ihrer Beschaffenheiten (ihre werdende Wirklichkeit) ist noch in ihrer eigenen Einheit eingeschlossen; sie präexistiren vollständig, aber als bloße Möglichkeiten, als „schlummernde Kräfte". Es ist, was man das Verharren in der Potenz oder das Latentbleiben oder den ruhenden Keimzustand u. dgl. genannt hat; und in allen Sphären des Wirklichen ist auf diese ganz concrete Präexistenz jedes bestimmte Dasein und jeder verwirklichte Zustand zurückzuführen, woraus sich nebenbei von Neuem ergiebt, daß das Schöpfungsproblem auf thatsächliche Weise in jedem Entstehen eines Weltwesens gelöst wird.

Das „Geschaffenwerden" der Urposition besteht zunächst daher in ihrem Heraustreten aus jenem Bande der Einheit, oder da in den Urpositionen der Universalwille das eigentlich verwirklichende und erhaltende Princip ist (vgl. §. 154.), in der Verselbstständigung dieses Willensprincipes zur individuellen Verwirklichung aus sich selbst und aus der eigenen Einheit. Mit dieser That der Selbstverwirklichung beginnt nun sogleich der Proceß der Verendlichung: das Weltwesen, selbstständig geworden, geht in die Wechselwirkung mit seinen gleichfalls zur Selbstständigkeit gediehenen Andern ein, und durch die daraus sich erzeugende unendliche Reihe der verwirklichten Beschaffenheiten wird es zum Zeitlichen, oder was gleich wahr ist und dasselbe bedeutet: es erzeugt seine Zeit und sein Werden unablässig aus sich selbst und an dem Andern, seiner Urbestimmtheit gemäß: ebenso durch aussondernde Verbindung mit seinem Andern gelangt zur Ausschließlichkeit der Raumbegränzung oder scheidet sich als Körper von den Andern ab. Verzeitlichung und

Corporisation sind daher die unmittelbarsten und universalsten Folgen des verendlichenden Sichabsonderns aus der Einheit des ewigen Universums.

171.

Aber dieß Verselbstständigen oder Sichschaffen der Weltwesen, welches zugleich ihr Verendlichungsact ist, besteht doch nur aus dem und durch den göttlichen Willen. Das universale Willensprincip Gottes nämlich, welches wir als den höchsten Grund und das Allwirksame in der ewigen Schöpfung erkennen mußten (§. 120. §§. 129—129.), ist eben damit auch das eigentlich Wirkende und Gegenwärtige in jenen endlichen Selbstschöpfungsacten. In jede Urposition ist ein eigenthümliches Willensprincip eingeschlossen, das sie der Verendlichung fähig macht und dessen Vollziehung sie zum Endlichen, Besondern fortbestimmt innerhalb der göttlichen Einheit. Die Zulassung des Sonderwillens in ihr ist der Ursprung ihrer Endlichkeit durch den Act ihrer Selbstschöpfung. Aber indem zugleich doch dieser Sonderwille in der Einheit des ewigen Universums befaßt ist, d. h. nur Moment des Universalwillens bleibt, den wir als ewigen Grund von Allem erkannt haben: so ist auch der Sonderwille des Endlichen ebenso seiner Substanz nach göttlichen Ursprungs, er geht hervor aus dem Universalwillen, — als er durch Gottes bewußten Willen gesetzt ist, mittelst Aufhebung der Einheit und Zulassen der Sonderung. Hiermit ist, zunächst noch auf abstracte, aber durchaus allgemeine, in jeder Sphäre des Endlichen wiederkehrende Weise, die Einheit des bewirkenden und des zulassenden Willens erwiesen (§. 153.). Sich verendlichend will jedes Ding sich auf eigenthümliche Weise: damit reproducirt es nur, was es ewig und in der göttlichen Einheit schon ist, wirft es in die Zeitlichkeit, indem es im Wirken und Gegenwirken die ihm

eingebildeten Vollkommenheiten immer anders aus sich herausstellt (§. 170.); dieß ist die Besonderheit des wirkenden Schöpfungswillens.

Aber damit ist es nicht von der ewigen Einheit und vom geistigen Principe in Gott losgelassen, wiewohl es ein „Anderes“ gegen diese geworden ist; denn es sind nur die göttlichen Kräfte selbst, die in jeder Verendlichung wirken: dies ist die (überwachende) Allgemeinheit des zulassenden Schöpfungswillens. (Daher die göttliche Einheit auch bis in die äußerste Entfremdung und Verwilderung der endlichen Sonderwillen ihnen gegenwärtig bleibt, was weiterhin in der bewußtlosen Natur als die welterhaltende, in der Geisterwelt als erlösende Macht Gottes erkannt werden wird.)

Anmerkung. Beiläufig ergiebt sich hieraus, wie in jedem Weltwesen sein Sonderwille zwar zunächst nur blind, als bewußtloser Wille, dennoch instinctartig das ihm Gemäße suchend, wirken könne, weil es der ewigen Einheit entrückt ist, während es dennoch die harmonisirende Nachwirkung derselben noch in sich trägt. Daher das Dunkel der Unwillkürlichkeit, aus dem alle Weltwesen, auch die bewußten und freien, hervorgehen, das Schicksal und die unüberschreitbare Nothwendigkeit, von welchen sie bis in ihre freiesten Thaten hinein begleitet sind. Dennoch ist es ungerechtfertigt, den göttlichen Universalwillen selbst, wie Schelling gethan, deßhalb als einen blinden, dem intelligenten Principe nur vorausgehenden zu bezeichnen. (Vgl. §. 120 mit Anmerkung.) Daß dem nicht so sei, zeigt eben die zutreffende Sicherheit jenes bewußtlosen Triebes in allem Endlichen, die sich uns völlig undenkbar gezeigt hat, wenn sie nicht ihren Grund in absoluter Intelligenz hätte. Darin liegt aber auch der höchste versöhnende Aufschluß über jenes Schicksal, das allem endlichen Leben und seiner Entwicklung

30*

auf dem Fuße folgt. Wie hart und widerstreitend es sich auch in der Peripherie der äußern Erscheinung gestalte; wären wir überschauend in die ewige Mitte der Welt gestellt, so würden wir auch darin die ursprüngliche Vollkommenheit des All, wie des Einzelnen erkennen.

Auf dem individuell menschlichen Standpunkte bleibt daher, mit gutem Bewußtsein der Gründe dafür, nur der „Glaube", die Zuversicht übrig (vgl. §. 77. ff.), daß auch die grellste Disharmonie des Einzelnen, deren Auflösung unsern Gesichtskreis überschreitet, in der ewigen Tiefe der Dinge ausgeglichen sei, so gewiß die Harmonie des Ganzen, welche wir wirklich sehen, nur auf der Harmonie des Einzelnen, die wir nicht sehen, beruhen kann.

172.

Hiernach ergiebt sich für den Begriff der endlichen Schöpfung die Möglichkeit einer zwiefachen Auffassungsweise, die alle Weltprobleme unter einen doppelten Gesichtspunkt fallen läßt:

a) Jedes Weltwesen ist nur durch selbstschöpferischen Act, aus eigenem innern Triebe (Willen), was es zu werden vermag. Es schafft sich selbst aus der eigenen Urposition; genauer: diese ist das Selbstschöpferische, indem der ihr eingepflanzte Wille sich verselbstständigt und in eigenen Bahnen sich entwickelt. Darin liegt das Unvertilgliche und Unbesiegbare jedes eigentlich Wirklichen, seine innere Ewigkeit, welche unablässig seine Zeitlichkeit ausgebiert und es zum Empirischen, gesondert Einzelnen versichtbart.

b) Aber dies Selbstschaffen ist doch zugleich Gottes Schaffen; denn nur das universale Willensprincip, in welchem der ewige Grund von Allem liegt (§. 171.), ist auch der wirksame Grund in allen Schöpfungsarten der einzelnen Weltwesen. Der allgemeine Wille Gottes zur Schöpfung einer

endlichen Welt, d. h. eines Andern in ihm selbst, besteht nur darin, den Sonderwillen jedes Weltwesens hervorzurufen, und die eigene durchwaltende Macht und Einheit ihnen gegenüber aufzuheben. Die unmittelbare Wirkung des göttlichen Schöpferwillens, indem er von Intelligenz und Freiheit getragen wird, besteht somit darin, das in der göttlichen Einheit Befaßte und von ihr Durchdrungene, eben darum jedoch nicht Fürsichseiende, durch die Zulassung seines Eigenwillens zum Geschöpflichen, relativ Selbstständigen zu machen.

So sind es lediglich göttliche Lebens- und Willenskräfte, nur particularisirt, die sich in aller Creatur, bis in ihre Verkehrtheit und in ihr Böses hinein, verwirklichen: dieß ist der Eine Moment, wodurch Gott auch in der endlichen Schöpfung wirkt, zunächst jedoch nur seiner realen Natur oder seinem Wesen nach. So gewiß aber auch hier das intelligente Princip in Gott überwachend gegenwärtig ist (sonst könnte die Einheit des endlichen Universums auch nicht einen Augenblick bewahrt bleiben): so ist jenes Fürsichwirken der Natur in den Sonderwillen der Weltwesen zugleich das von seiner Intelligenz und seinem bewußten Willen Zugelassene; dies der andere Moment.

173.

Damit ist nun erklärt, was vom Anfange unserer Untersuchung an das eigentlich Paradoxe im Begriffe des Geschaffenen war, und der darin enthaltene Widerspruch wird gelöst: wie ein „Anderes in Gott" sein könne, also ein solches, das nicht mehr Gott oder gottgleich ist und welches dennoch durch Gott sein soll. Es hat sich damit die früher von uns gebrauchte Wendung bestätigt (§. 154), daß der göttliche Schöpferwille zugleich wesentlich der zulassende sei, aber nicht in dem Sinne, daß beide Momente sich gegen-

seitig beschränkten oder auch nur mischten, sondern daß sie schlechterdings Eins sind. Schaffen Gottes heißt eben das Fürsichwirkenlassen derjenigen Kräfte in Gott, welche nur untergeordnete, nur Theile der absoluten Einheit sind, wie wenn sie für sich selbstständige, absolute wären. Und von diesem Zulassen (Platzlassen) des Untergeordneten, an sich nur in der ewigen Einheit Gesetzten, zur Eigenheit und zum Sonderwillen überzeugt uns die endliche Schöpfung in jedem ihrer Vorgänge: jedes Entstehen ist nur ein Beispiel dessen, was wir in jenem Begriffe in's Allgemeine zusammenfaßten. Aber zugleich ist erklärt, wie das Endliche, wiewohl ebenso aus Gottes Wesen, wie durch seinen Willen, dennoch nur „endlich", particular, unvollkommen sein könne, weil es nicht das ewige, göttliche Wesen, ebenso wenig aber auch Effect des Höchsten in Gott, sondern Folge des Wirkenlassens seiner untergeordneten, particularen Kräfte ist, die zur Selbstständigkeit, zum „Andern in ihm" gelangt sind.

Die untergeordneten Kräfte wirken für sich, heißt nämlich zugleich: sie wirken ohne die in ihnen waltende göttliche Einheit und das in ihr mitenthaltene Princip der Intelligenz. Die universale, aber unmittelbar mitgesetzte Folge jener Verselbstständigung der Sonderwillen ist daher nicht nur, daß sie aus der göttlichen Einheit herausgesetzt werden, sondern damit zugleich, daß sie zu etwas gegen Gott, sofern er Geist und aus dem Geiste (aus absoluter Intelligenz) Wirkender ist, Selbstständigem, aber zugleich Niederem werden. Die Sonderwillen im Endlichen sind blindselbstschöpferische: sie wirken bewußtlos, aus dem Dunkel ihres eigenen Wesens heraus (§. 171. Anmerk.), und Dunkel („Chaos") ist der unmittelbare Anfang jedes endlichen Daseins und seiner Entwicklung: das zweite Grundkriterium im Begriffe des Endlichen.

Hier wäre nun ein erklärendes Analogon von dem gefunden, was man, freilich unbedacht genug, unter der Collectivvorstellung einer „Weltseele, einer im Universum mit bewußtlos unwillkührlicher Weisheit wirkenden Naturkraft sich gedacht hat. Diese jedoch anzunehmen, ist eine Ungereimtheit und ein Widerspruch. Eine blinde Natureinheit giebt es nicht; das Einende auch der geschaffenen Natur ist lediglich die bewußte Allgegenwart Gottes in ihr (§. 141.). Wohl aber ist die universale Thatsache richtig, — welche man fälschlich aus jener Vorstellung erklären zu können meinte, die selber nur der collective Ausdruck jener Thatsache ist, — daß in jedem geschaffenen Wesen (weil in ihm, als Endlichem, nicht mehr die göttliche Einheit waltet) eine solche bewußtlos wirkende Grundlage (ein blinder Wille) sich findet, aus welcher es existirt, die aber zugleich mit ursprünglicher Weisheit den immanenten Zweck in ihm hervorbringt: — „Zweck" darum, weil er aufgenommen bleibt in die Einheit des ewigen Universums und gehalten wird von ihrer harmonisirenden Macht.

174.

Damit glauben wir nun, vorerst in seiner Allgemeinheit einen Begriff des endlichen Schaffens aufgestellt zu haben, der eben so universalerfahrungsmäßig ist, wie er allein es vermag, die ethischen Räthsel des Daseins auf eine, Vernunft und Gemüth befriedigende Weise zu lösen. Der Beweis des Letzteren ist der weitern Untersuchung zu überlassen: jene Behauptung kann hier schon gerechtfertigt werden. Wir bedürfen nemlich nur, was wir in seiner Allgemeinheit nachwiesen, auf den concreten Fall jedes wirklichen Entstehens anzuwenden, um das vermeintlich unenthüllbare Geheimniß der Schöpfung am Einzelnsten auf allgegenwärtig anschaubare Weise gelöst zu sehen. In jedem Keimzustande, in jeder

latenten Präexistenz eines Weltwesens (ohne welchen Begriff selbst die Physik Nichts erklären kann) ist Alles vorhanden, was die Wirklichkeit desselben nur jemals zu erreichen vermag, aber noch in dessen Einheit verhüllt, von ihr bewältigt, auf ewige, in sich unvergängliche, aber veränderungslose Art. So wie jedoch das Wesen zu sein anfängt, beginnt auch in ihm der Proceß der Absonderung und Vermannigfaltigung: die Einheit ist nicht mehr allein da, sondern aus ihr treten verwirklicht ihre Beschaffenheiten hervor, denen jene nun als ruhender Träger, als substantielles Band dient, so daß sie selber die „Mittel" werden, an denen die (woher nur ideale oder bloß abstracte) Einheit sich bestätigen, zur vollen ausgedrückten Verwirklichung, als der immanente „Zweck" des Wesens, gelangen kann. Dieser vor unsern Augen in allem Entstehenden auf unendlich verschiedene Weise sich vollziehende Proceß, universal gefaßt, ist der von uns aufgestellte Begriff des Schaffens, — ein Proceß der Verendlichung, des steten Hervortretenlassen des Mannigfaltigen, Uneinen, aus der ewigen Welt der Einheit, wodurch Zeit entsteht und die sondernde Bedeutung des Raumes oder die Körperlichkeit.

Der Gedanke jener in sich ruhenden, latenten Ursprünglichkeit der Weltwesen im ganzen Umfange ihrer Möglichkeiten und Kräfte, ist nun der philosophische Begriff desjenigen, was die ältere Vorstellung als „Chaos" bezeichnete, und eben damit an den Anfang aller Dinge stellte. Was von dieser Behauptung zu halten sei, ergiebt sich aus dem Bisherigen. In der That kann jedes Weltwesen sich nur aus der Fülle seiner noch ungeordneten, ohne Scheidung in einander wirkenden (darum nur potentialen) Anlagen entwickeln. Insofern ist in der Welt des Unorganischen, des Organischen, wie des Geistigen das „Chaos" der Ausgangspunkt, und zwar für das Einzelne, wie in der gesammten Weltgestaltung, denn auch das einzelne Weltwesen hat sein

Chaos *hinter* oder *in* sich; — aber damit ist es weder das Ursprüngliche, noch der wahre Anfang, wofür es gehalten worden. *Dieser* ist nur in der vollendeten und selbstbewußten Einheit des göttlichen Wesens zu finden, in der jedes (wahrhaft wirkliche — substantielle) Weltwesen in ewiger Vollendung, als „urbildliche Idee", existirt. Und diese, das ihm eingeborene (göttliche) Willensprincip, ist das Ursprüngliche in ihm, dunkel nur dem Geschöpfe selbst, absolut durchsichtig und intelligirt aber in der Einheit des ewigen Universums.

Aber auch unser Geist, unser Bewußtsein wird, sich verendlichend, aus der Einheit des göttlichen Geistes und Bewußtseins herausgerückt. Deßhalb ist auch sein Anfang das Dunkel eines Chaotischen; er kann seiner bewußt erst *werden*. Aber hier gilt gleichfalls das Verhältniß der beiden Momente, wonach in der Creatur, lediglich verendlicht, nur das Ewige, Ursprüngliche zur Erscheinung kommt. Der endliche Geist ist in innigster, unauflöslicher Einheit mit der *geistigen* Substanz Gottes (während das sinnliche Universum, wie sich ergab, die Wirkungen der *realen* Seite des göttlichen Wesens offenbart): aus dieser unwillkürlichen und ursprünglichen „Gottinnigkeit" des endlichen Geistes wird allein gründlich erklärbar, wie er der ewigen Wahrheiten, der schöpferischen Ideen fähig sei, die nur darum in unbewußter Ursprünglichkeit in ihm liegen können, weil sein Wesen (auf noch näher auszuführende Weise) Theil hat an der Substanz des göttlichen *Geistes*. Alle Genialität des Erkennens, wodurch wir aus dem verworrenen Gemenge der Erscheinungen mit ursprünglicher Evidenz den rechten Begriff herausfinden und der erkennende Geist seine absolute Uebermacht gegen seinen Erkenntnißstoff bewährt, läßt sich nur aus dieser *realen* Apriorität seines Wesens erklären. Aber auch die *schöpferische* Kunst hat ihr Apriori und

kann nur aus dem Wiederauftauchen der ursprünglichen schöpferischen Ideen in der gestaltenbildenden Phantasie des Künstlers begriffen werden. Alles dies beurkundet jedoch thatsächlich die innere (vorgeschöpfliche) Einheit des endlichen mit dem göttlichen Geiste in viel eigentlicherer Bedeutung, als die bisherige Philosophie sich hat eingestehen wollen. Deßwegen ist dieselbe aber auch innerhalb des endlichen Schöpfungsverlaufes wiederzustellen: — Gottmenschheit ist ein durchaus universaler, dem ganzen Schöpfungsprocesse zu Grunde zu legender Begriff; aber kein bloßer Begriff, sondern eine Realität (Uranlage), deren Verwirklichungsmöglichkeit in jedem endlichen Geiste schlummert; und erst hierin kann der absolute Zweck der endlichen Schöpfung erreicht sein.

175.

Aus jenen Prämissen (§. 171—173.) erklärt sich zugleich ganz von selbst ein anderes Problem. Jedes Geschlecht des Lebendigen strebt nicht nur an sich selbst nach maaßloser Propagation — jedes sucht, so weit es vermag, sich als ein absolutes zu setzen den andern gegenüber, — sondern es tritt auch mit innerer Naturgewalt hervor, sobald ihm nur die niedern Bedingungen für seine Verwirklichung gegeben sind. Es ist dasselbe Princip, das auch unter den einzelnen Individuen desselben Thier- oder Pflanzengeschlechtes ihren übereinstimmenden Typus festhält. Schon die geistvolleren Naturforschungen der neuern Zeit haben nämlich ausgesprochen, daß ein der plastischen Anschauung analoges Urbildliche jedem Organischen zu Grunde liegen müsse, eben weil ein solcher Grundentwurf durch alle individuellen Abweichungen sich hindurchzieht. Aber derselbe ist nicht nur idealer Weise (nur theoretisch) im schöpferischen Geiste gegenwärtig, sondern er ist das einzig und wahrhaft

Reale, Urmonadische in allem Dasein, das ebenso in endlose Copien sich ergießt, als darin doch die Eine untheilbare Idee bleibt, ebenso dieß- als jenseitig, ebenso ewig und unsichtbar, als stets sich versinnlichend. Dies ist der Grund aller natürlichen Scheidung in Gattungen und Specialitäten, indem die organische Idee selber Urmonade, sich realisirendes Willensprincip ist. Deßhalb ist die Möglichkeit des Lebendigen, Spielarten oder Racen zu erzeugen, innerlich eine unbegränzte, denn seine Idee individualisirt sich in der That unablässig innerhalb den ihr gegebenen, gleichfalls eigenthümlichen Bedingungen. Aber sie bewahrt sich ebenso stätig darin die urbildliche Gleichheit mit sich selbst; denn ihre Realität ist zugleich die ewige, unvertilgbare, der einzige Grund alles Sichtbaren und seiner Wirklichkeit.

Daher nun auch in allen Geschlechtern der Pflanzen und Thiere der Trieb nach universaler Ausbreitung, indem jedes die eigene Unbedingtheit anstrebt: daher aber auch ihr wirkliches Hervortreten oft auf äußerlich unvermittelte Weise zu geschehen scheint, sobald nur die innern Bedingungen dazu vorhanden sind. (Schon lange sind nämlich die Naturforscher darauf aufmerksam geworden, daß die Uebereinstimmung der Pflanzengattungen unter den gleichen geographischen Zonen und den gleichen physikalischen Einwirkungen, z. B. dieselben Salzpflanzen an den salzhaltigen Ufern aller Theile der Erde, aus einer sogenannten Wanderung der Pflanzen nicht ausreichend erklärt werden können.) Ebenso löst sich dadurch auch ein anderes Problem, das nach den bisherigen Prämissen über die Entstehung der Weltwesen für völlig unlösbar gehalten werden mußte, und das späterhin noch einmal zur Sprache kommen muß: wie die verschiedenen Thiergeschlechter, wie endlich der Mensch auf der Erde zuerst hervorgetreten sei? Die Realideen des Lebens, dem Zwecksysteme der Erde eingebildet, traten unmittelbar in die Erscheinung,

sobald die Bedingungen dieser Verwirklichung erfüllt waren, eben so wie jede latente Kraft in der Natur sich versichtbart, wenn sie das Element dieser Sichtbarkeit findet. Ohne den Begriff der Präexistenz in diesem ganz concreten, aber zugleich universalen Sinne, ist überhaupt gar kein natürlicher und psychologischer Hergang erklärbar.

Endlich fällt dadurch ein neues Licht auf eine schon früher von uns angeregte Frage (§. 70. S. 210.): warum der endliche Geist nur in eine Mehrheit von Individuen zerschlagen hervortreten und zugleich an einen Proceß der Entwicklung aus dem Gegensatze seiner selbst geknüpft sei? was dem tiefer dringenden Blicke, welchem dennoch die innere substantielle Einheit des Menschengeistes selbst bis in die Züge seiner tiefsten Entzweiung hinein sich kennbar macht, als ein Befremdliches und Paradoxes erscheinen müßte. Es ist dies unvermeidliche Mitbedingung der allgemeinen Verendlichung der Weltwesen, der Schöpfung überhaupt. Wie die Natur in Gott nicht mehr die Eine geblieben ist, sondern sich in den Unterschied von Exemplaren vertheilt, wie sie die innere Ewigkeit nur in unendlicher Endlichkeit nachzubilden sucht: so kann auch der Geist zunächst nur als Collectivindividuum sich zeigen, welchem die innere, im Hintergrunde liegende Einheit zuerst noch jenseitig bleibt, indem er sie mit Bewußtsein und als seine freie That im Diesseits erst zu realisiren hat. —

176.

So gewiß nun aber das endliche Universum in seinem allgemeinen Zusammenhange, wie in jeder einzelnen Erscheinung, nicht nur jene That der Vereinzelung, sondern zugleich die durch sie hindurchwaltende Einheit verräth, oder wie schon die frühere Dialektik der Weltzwecklehre gezeigt, Wechselbeziehung, Absicht der Weltentstehung in allen ihren

Theilen zu Grunde liegt: so wäre es mit diesem Begriffe des Zweckes in völligem Widerspruche, ebenso mit der im endlichen Weltdasein allgegenwärtig sich bezeugenden Einheit oder Zweckmäßigkeit unverträglich, jene Verselbstständigung der Sonderkräfte in Gott, worin wir den Grund des Endlichen erkannten, als einen unwillkürlichen Vorgang von Seite Gottes zu denken, einen „blinden" Willen in ihm (mit Schelling) als den ursprünglichen zu setzen. Mithin kann sie nur um eines Andern willen, als Bedingung, Voraussetzung desselben, geschehen sein: sie ist, nach den Bestimmungen jener Dialektik ausgedrückt, absolut nur Mittel, in keinem Sinne Selbstzweck.

Wir haben daher (metaphysisch, wie auch, was alsbald sich zeigen wird, erfahrungsmäßig) im Willen Gottes zur endlichen Schöpfung ein Doppeltes oder, noch schärfer bedacht, ein Dreifaches zu unterscheiden: daß Gott, jene Entwicklung der Sonderkräfte zulassend, etwas Untergeordnetes setzt, um dadurch einen höhern, endlich einen absoluten Zweck zu vermitteln; — in ewiger Hindurchschau des letztern daher das Niedere, nicht sowohl wollend hervorbringt, als wollend zuläßt, die untergeordneten Kräfte für sich walten läßt, um aus ihnen, nun wirklich schöpferisch, das Höhere und Höchste, Beabsichtigte, herauszugestalten: — ein „Mittel" und einen daraus zu verwirklichenden „Zweck", welcher aus der Unterwerfung, Ueberwindung jenes Untergeordneten hervorgehen, aber nur so sich verwirklichen, zugleich damit in seinem Dasein entscheiden, befestigen kann. Was dies aber sei, sowohl das Unterworfene, als das, was aus dem Unterworfenen hervorgeht, — wiewohl sich finden wird, daß wir hierin die allgemeine Weltökonomie alles endlich Wirklichen bezeichnet haben, — dies wird ohne Zweifel die Welt auch im Besondern uns erkennen lassen, weßhalb wir nun den Begriff des Schaffens, in Bezug auf die

Weltzwecklehre und die Idee des zwecksetzenden Absoluten, noch genauer in's Auge fassen müssen.

Anmerkung. Dies ist ein weiterer charakteristischer Moment unseres Schöpfungsbegriffes: das Walten der Sonderkräfte, das von Gott Zugelassene, ist nur das allgemeine Mittel (die Verwirklichungs- oder Verleiblichungsstätte), um in sie den wahrhaft göttlichen Keim erst hineinzulegen, der als „Zweck an sich selbst", als das positiv von Gott Gewollte, aus ihnen sich gestalten soll; jenes ist daher nur der halbe, noch keinesweges der vollständige Begriff des Schaffens. Darin liegt zugleich der philosophische Sinn einer uralten Lehre, die wie ein vielgestaltiger Faden neben den andern Schöpfungshypothesen durch alle Bildungsepochen hindurchläuft, daß die Sinnenwelt durch „Abfall" aus Gott entstanden sei, in Folge des in der Engelwelt (in den höchsten, göttlichen Principien) erregten Eigenwillens. Was hier mythisch als eine irgend einmal geschehene historische Begebenheit vorgestellt wird, beruht dennoch auf der tiefsten und allgegenwärtigsten Anschauung: es widerstrebt dem sinnigen ethischen Bewußtsein des Menschen in Jeglichem, was die bloße Natur darbietet, in den gleichgültig zerstörenden Wirkungen ihrer Elementarkräfte, ein von Gott ausdrücklich Gewolltes oder Hervorgebrachtes zu sehen. Aber Mancher hat, in der Verlegenheit einer gründlichen Auskunft über diese Zweifel, es lieber den Begriff Gottes entgelten lassen, und ihn um deßwillen zu einer vernunftlosen Naturmacht degradirt. Dagegen gehalten ist selbst die abstruse Lehre vom Abfalle unbefangener und näher der Wahrheit: sie deutet auf ein Problem hin, ohne sich damit der weitern Einsicht zu verschließen, wie die vernunftvolle Harmonie in den Grundverhältnissen des Universums ohne eine absolute Persönlichkeit und ein freies Walten derselben sich gar nicht denken lasse. Aber der Hauptmangel jener Lehre ist es ge-

blieben, daß sie der ganze Schöpfungsbegriff sein wollte, wie umgekehrt der gewöhnliche theistische Schöpfungsbegriff Alles zum Effecte göttlichen Wirkens macht, während beide nur mit den entgegengesetzten Hälften der daraus sich ergänzenden Wahrheit zu thun haben, die erst in diesem Ganzen gefaßt, den durch die Universalthatsache der endlichen Welt geforderten Bedingungen genügen können.

Endlich ist nicht zu verkennen, daß für jene Ansicht vom Ursprunge der Sinnenwelt auch ein tiefes Lebensgefühl in uns vollgültiges Zeugniß ablegt, indem das bloß Natürliche wenigstens die sinnliche Potenz im Menschen, für sich wirkend und nicht dem Geiste unterworfen, als ein wesentlich Ungöttliches, ja von Gott Entfremdendes empfunden wird. Die Consequenz liegt nahe, es ist eben deßhalb auch nicht als ein unmittelbar vom geistigen Principe in Gott Hervorgebrachtes, und so auch nicht als ein für sich selbst, sondern nur als Mittel, von ihm Gewolltes zu denken.

177.

Der allgemeine Zweck, wie der End-Zweck der endlichen Schöpfung ist (und wird unablässig) realisirt in der Welt. Jedes Weltwesen ist Zweck für sich; daher an sich selbst zweckmäßig oder (relativ) vollkommen, — aber zugleich für Anderes, also eingereiht in einen absoluten Zusammenhang von Zwecksteigerungen und in einem absolut höchsten Zwecke sich abschließend. So weit die Weltzwecklehre der Ontologie.

Wie wir nun aber von der sichtbaren Gegebenheit der Zweckbeziehung in der Welt schon vorlängst zurückschließen mußten auf ein im Schaffen derselben zwecksetzendes Absolute: so gewinnt damit der Begriff des Zweckes der Welt

auch eine Bedeutung für das Bewußtsein Gottes selber. In diesem (subjectiven) Sinne ist „Zweck" ein vorbildlicher Gedanke, den das Subject zu realisiren strebt, um ihm außer dem Denken und der Realität, die er schon im zwecksetzenden Willen hat, Wirklichkeit zu geben: — dies aber nur zufolge eines (innerlich gleichfalls gedachten) Beweggrundes und durch vermittelnde Glieder, als gleichfalls gedachte Mittel für jenen Zweck. Eine solche, Zweck und Mittel verknüpfende Gedankenreihe ist daher auch in Gott anzunehmen, so gewiß einerseits die Welt zweckerfüllt, andererseits Gott selbstbewußte Persönlichkeit ist; und sie ist dem Verlaufe des Schaffens in allen seinen Bestimmungen zu Grunde zu legen, so gewiß nur dadurch die realisirte Zweckverknüpfung in der Welt sich erklären läßt. Es ist derselbe Begriff, der sich schon in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften (§. 146. ff.) als die „zeitliche Weltallwissenheit" Gottes ergab, hier nur um den Moment erweitert und ergänzt, daß jener Begriff als das ideal Mitbestimmende in allen Acten des göttlichen Schaffens (weiter also auch in der „Welterhaltung" und „Weltvollendung", vgl. §. 147.) gedacht werden muß. Die umfassenden Folgen davon werden sich ergeben. —

178.

In diesem Sinne gewinnt auch für den gegenwärtigen Standpunkt eine ältere, von der neuern Theologie beinahe fallen gelassene Frage wieder ihre Bedeutung: welches für Gott der Endzweck der Schöpfung gewesen — oder vielmehr: welches er sei? Nur ist dieselbe dadurch auf einen andern Standpunkt gerückt, daß dieser Endzweck nicht (alt-theologisch) hinter der Welt gesucht wird, in leeren, subjectiven Hypothesen und abstracten Bestimmungen

des Wesens Gottes, sondern daß er in der wirklichen Welt lesbar niedergelegt, als ihr Inhalt ihr einverleibt sein muß. Denn das ist es gerade, was die Motive und Endzwecke endlicher Geister von denen des absoluten Geistes unterscheidet und warum die gleiche Auffassung dieses Begriffes bei dem letztern ihn unwiederbringlich verendlichen würde, daß bei endlichen Geistern ihre Vorsätze und Zwecke in der Ausführung nicht volle Verwirklichung finden, sogar sich absichtlich verbergen können, so daß sie in ihren Handlungen nur ungewiß oder vieldeutig niedergelegt sind, während es gerade das Wesen des absoluten Willens und seines Endzweckes ist, unverhüllt und vollendet im Gewollten an's Licht zu treten. Die Frage nach dem Endzwecke der Schöpfnng ist daher mit Nichten eine müßige oder unbeantwortliche. Die Schöpfungsabsicht, ihr Mittel- wie höchster Zweck ist selbst der Inhalt der Welt, giebt sich im Resultate ihrer stufenweisen Entwicklung (in Natur und in Geschichte) allgegenwärtig zu erkennen und nöthigt eben also das Denken, ihr auch in Gott eine bewußte Zwecksetzung zu Grunde zu legen. (Aus diesem Grunde scheint uns auch die mittlere Auskunft einiger Theologen unzureichend, überhaupt zwar einen Endzweck der Schöpfung in Gottes Bewußtsein anzunehmen, diesen aber als einen vielfach denkbaren, so oder anders zu fassenden, d. h. doch wieder verborgenen, zu bezeichnen. Auch dieß würde die Folgerung in sich schließen, daß die Absicht Gottes in seinem Schaffen nicht völlig erreicht sei oder werde; die Schöpfung könne also mißlungen sein, daß der ursprünglich göttliche Gedanke nur zweifelhaft aus ihr widerstrahle. Es ist kein Bedenken, daß hiermit etwas völlig Ungereimtes, den Prämissen jeder speculativen Weltbetrachtung Widerstreitendes behauptet wäre.)

Anmerkung. Gegen diese Deduction könnte mit einigem Scheine von Gründlichkeit zunächst nur die skeptische Betrachtung geltend gemacht werden, daß, wenn der Endzweck der Schöpfung ihr eigener Inhalt ist, wir höchstens doch nur im Bereiche unserer tellurischen Erfahrungen diesen Zweck zu erkennen vermöchten, während in andern Theilen der Schöpfung dieser ein völlig anderer sein könnte; — ein Argument, dessen wir schon früher in einem andern Zusammenhange gedachten, dort jedoch ebenso darüber entschieden, wie hier eine noch ausgeführtere Betrachtung es nöthig machen wird.

Es ist ebenso unphilosophisch als erfahrungswidrig, den innern Zusammenhang und die gemeinsame Analogie unter den sichtbaren Dingen in Abrede zu stellen, indem dadurch der erfahrungsmäßige, wie speculative Begriff des Universums aufgehoben würde. Noch ausdrücklicher ist jenem Zweifel jedoch die Thatsache entgegenzuhalten, daß durch das ganze Universum dieselben geometrischen und physikalischen Gesetze hindurchwalten, welche auch auf unserm Planeten allgemein sich wirksam zeigen: auf dieser längst bewährten und nie trügenden Voraussetzung beruht alle wissenschaftliche Astronomie. Indem sich diese Gesetze auf der Erde jedoch in der innigsten Verbindung und Wechselbeziehung mit den höhern Gesetzen des organischen Lebens zeigen, ja als die nothwendige Voraussetzung (das „Mittel") für diese gedacht werden müssen, welche sich wiederum als die Stätte und das Verleiblichungsmittel zum Hervortreten des Geistes bewähren: so ergiebt sich wenigstens für unser Planetensystem als die durchgreifende Analogie, daß ein einziges, aber damit wie überall in der Natur, eigenthümlich sich specificirendes Gesetz von allmählig sich steigernden und vollendenden Weltstufen, deren höchste der (endliche) Geist ist, durch das ganze Universum hindurchreichen werde, gewiß aber auf die

Nebenplaneten der Erde sich anwenden lasse, deren physikalische Beschaffenheit und sogar (sofern sich bestätigen sollte, daß die Aerolithen kleinere Weltkörper sind) deren chemische Stoffbildung genau denen der Erde entsprechen.

Damit entscheiden wir jedoch keineswegs über die factische Seite der Frage, welche vor Kurzem zu so lebhaften Verhandlungen geführt hat: ob unser Weltkörper allein ein Geistergeschlecht aufzuweisen habe, oder ob auch jeder andere das seinige wirklich besitze? Diese Frage, die nur aus eigentlicher Erfahrung, niemals aus metaphysischen Prämissen oder aus bloßen Analogieen über die physikalische Beschaffenheit der Weltkörper, wie weit wir bis jetzt mit ihnen gelangt sind, gelöst werden könnte, lassen wir durchaus unentschieden, weil sie den innern Grund jener durchgreifenden Analogie nicht berührt, in Folge deren wir gewiß sein müssen, daß das ganze endliche Universum sein Ziel nur in der Verwirklichung des Geistes finden kann, gleichviel unter welchen individuellen Ausgestaltungen dies im Einzelnen sich vollzieht. Auf jene factische Frage jedoch aus bloß metaphysischen Gründen mit Ja oder mit Nein zu antworten (beides ist geschehen nach der Verschiedenheit der Prämissen), dies zeugt von einer, auch in andern Spuren sichtbar genug hervortretenden principiellen Mißkennung des Metaphysischen und seiner Geltung. Ein „absolutes", nach gewissen abstract apriorischen Allgemeinprincipien die concretesten Fragen allgültig lösendes Wissen giebt es überhaupt nicht: auch die Metaphysik kann sich nur an das Gegebene halten, und dieses transscendirend, wird sie, wie wir hinreichend gezeigt haben, leer und abstract. Jene ganze Frage übersteigt aber durchaus den Bereich des uns Wirklichen: man kann es ablehnen sich definitiv für eine der beiden Antworten zu entscheiden, ohne daß die allgemeine Analogie, die hier zu Grunde liegt, dadurch die geringste Beeinträchtigung erlitte. Behut-

samer, weil genau an den Bereich jenes allgemeinen Begriffes sich haltend, wäre nach unserer Meinung die Antwort auf jene Frage so zu stellen: daß überall im gesammten Universum, wenn die gleichen oder analogen Bedingungen eintreten, wie auf unserm Weltkörper, aus den gleichen Ursachen auch gleiche Erfolge hervorgehen werden, d. h. daß das überall gegenwärtige, Alles durchdringende geistige Princip dann auch in endlich selbstbewußter Verwirklichung hervortreten werde.

II.

Allgemeiner Effect des (zwecksetzenden) Schaffens.

179.

Die ganze Weltzwecklehre hat schon gezeigt, ebenso kann es als das feste Ergebniß der Naturwissenschaft betrachtet werden: daß die Verwirklichung des endlich selbstbewußten Geistes das Ziel und der Endzweck aller Naturentwicklung und aller ihm vorausgehenden Weltstufen sei. Ob damit auch schon der absolute oder höchste Weltzweck gefunden worden, bleibe vorerst dahingestellt, da wir den so eben ausgesprochenen Begriff, daß die Verwirklichung des endlichen Geistes (Menschen) der Endzweck des Ganzen (d. h. aller Naturentwicklungen der Erde; vgl. §. 173 Anmerk.) sei, selbst noch tiefer zu verstehen haben, indem in ihm zugleich weitere Bestimmungen enthalten sein möchten.

Der endliche Geist aber bedarf zu seiner Verwirklichung der Natur, als der Voraussetzung seiner selbst, gerade ebenso, wie Gottes Geist sich derselben bedürftig, oder eigentlicher ausgedrückt, absolut auf eine Natur in sich bezogen, erwiesen hat. Die endliche Schöpfung und deren Weltproceß — hiermit aber zugleich auch ihr

Inhalt und der Zweck desselben — sind demnach, so weit es im Endlichen und in der Grundform der Genesis zu geschehen vermag, das Abbild (die Wiederholung) des göttlichen Lebens und Selbsterzeugungsprocesses; — nur daß, was in Gott zur höchsten Einheit vermittelt und dadurch ewig ist, die Wechseldurchdringung nämlich seines Geistes und seiner Natur, hier eine ursprüngliche Trennung erfährt, und so das an sich Vollendete, ewig Dauernde, in eine zeitliche Währung auseinander treten muß, in Folge jenes ursprünglichen Fürsichwirkens der Sonderkräfte (§. 173. 174.). Obwohl daher der Geist, seinem Wesen und Begriffe nach das Erste, an sich Zweck Seiende, in Gott selbst der Anfang und Urgrund von Allem ist, kann er creatürlich überall erst als das Vermittelte erscheinen und ist factisch verflochten in eine Leiblichkeit, die ihm in seinem gewöhnlichen Dasein als ein dunkel Undurchdringliches, nicht in das Licht des Geistes Aufzulösendes, gegenüber bleibt.

Im Principe dieser Theilung der in Gott ewig verbundenen Hälften, als der universalsten Folge jenes Uractes der endlichen Schöpfung, im Hervortreten der Sonderkräfte bestehend, liegt nun der ursprüngliche Grund aller Abstufung und Gliederung des sinnlich erscheinenden Universums. Der ganze, überall durchgreifende Dualismus in der Weltökonomie von Substrat oder Mittel und von dem aus ihm sich Verwirklichenden oder dem Zwecke, die Differenz von Stoff und Kraft, überhaupt von Natur und Geist — erweist sich lediglich als besondere Gestalt und einzelnes Beispiel jener ursprünglichen Sonderung. Ebenso findet im endlichen Leben und Geiste alles instinctmäßige Suchen des Ergänzenden, alles Gefühl des Bedürfnisses, der Sehnsucht, seinen tiefsten Grund in jenen Schöpfungsanfängen, die das ursprünglich Zusammengehörende getrennt haben. Aus dieser Verend-

lichung und Zertrennung daher die im Ewigen vorgebildete Ordnung wiederherzustellen, wird als die wahre, positive (nicht mehr in Zulassung bestehende) Schöpfungsthat Gottes sein, der sich darin als die eigentlich zwecksetzende, welterhaltende Macht kund giebt.

180.

Hieraus ergiebt sich nun der durchgreifende Unterschied der endlichen Natur von der ewigen, mit dem Geiste vermittelten und in sein Bewußtsein aufgehobenen, die wir, eben in Folge der Beschaffenheit von jener, in Gottes Wesen zu setzen haben (§. 106. ff.). Indem aber die endliche Natur aus der aufgelösten Einheit, aus dem Wirken der Sonderkräfte hervorgeht und darin ihren primitiven Charakter hat — was uns mit den Vorstellungen vom „Chaos" einige Analogie darbot (§. 173 Anm.), während übrigens noch zu untersuchen ist, wo das factische Gegenbild dieser Urzustände etwa im gegenwärtigen Weltdasein zu finden sei, — wirkt in ihr nicht mehr, wie in der ewigen Natur, der Wille der Einheit, der Geist Gottes; vielmehr ist diese Wirkung unmittelbar in ihr suspendirt, indem die Weltkräfte, die ursprünglich (in der Natur Gottes) im Lichte des göttlichen Bewußtseins stehen, aber eben darum von der Einheit befaßte, ungesonderte sind, nun zu blind wirkenden werden, dadurch aber, wiewohl aus der ewigen Einheit und dem Geiste Gottes entsprungen, dennoch nicht mehr Gott, d. h. den Geist Gottes, als den wirkenden in sich tragen. Sie, die ursprünglich Ideen sind, wirken jetzt als bloß reale Mächte („Urstoffe", Urqualitäten, Urpositionen und Monaden), und der ihnen eingebildete Zweck, weil sie aus der absoluten Einheit stammen und urbezogene sind, wirkt nicht ausdrücklich oder bewußtvoll, sondern nur noch als Nachhall des ursprünglich in ihnen thätig gewesenen Geistes. Mit Einem Worte:

es ist der Begriff desjenigen, was wir als Universalthatsache die blinde Weisheit der Natur zu nennen gewohnt sind. Der ewigen „Lichtwelt“ ist eine „Finsterwelt“ gegenübergetreten.

181.

Hierdurch wird in das Verhältniß Gottes (als welterhaltender, überhaupt demiurgischer Macht) zur endlichen Welt eine neue wesentliche Bestimmung hineingebracht. Was in den endlich gewordenen Weltkräften blind wirkt, existirt in Gottes Weltbewußtsein (§. 146 f.) ausdrücklich: in ihm besitzt er die Idee, das (jetzt nur noch) Vorbildliche jedes Weltwesens, indem die ursprüngliche Einheit des Idealen und Realen durch den Anfang des endlichen Schöpfungsprocesses getrennt worden ist, wodurch einerseits jedes Geschöpfliche einen vom Geiste Gottes unabhängigen Grund seines Daseins erhalten hat, andererseits sein (wahres, ewig vollendetes) Wesen zunächst auf bloß ideelle, vorbildliche Weise in Gottes Weltbewußtsein (in seiner „Vorsehung“; vgl. §. 147.) existirt. Das Ziel jenes Schöpfungsprocesses, universaler wie einzelner Weise, kann daher nur sein, die Idee (das „Ideal“) in dem Geschöpfe zu realisiren: es soll sich aus seinem Grunde so verwirklichen, daß es seiner Idee entspricht. Aber zugleich vermag es dieses schlechthin, so gewiß ihm die Idee doch schon auf reale Weise einverleibt ist durch jenen unvertilglichen Parallelismus, wonach der Grund alles Realen nur im Geiste und in der Idealität gefunden werden kann und selbst in seiner äußersten Entfremdung noch die Spuren der Idealität, die Fußtapfen des in ihm herrschend gewesenen Geistes durcherkennen läßt (gleichwie der Mensch auch in seiner Entartung seiner Urerkenntniß, der Kunde von den Ideen nie sich entschlagen kann.)

Aber diese dem Grunde jedes geschöpflichen Daseins eingebildete Idealität kann nur dadurch fortschreitend sich verwirklichen, daß sie aus ihrer Gebundenheit befreit wird. Es muß im endlichen Schöpfungsprocesse der Natur, wie des Geistes, ein universales (und eben damit göttliches) Princip sich geltend machen, welches jenes gebundene Ideelle befreit und dadurch den Selbstschöpfungsproceß der Creatur in Bewegung setzt, in welchem das Ideelle eben das innerlich Treibende und höher Steigernde ist. (Daß jenes Princip im natürlichen Universum das Licht, in der Geisterwelt der heiligende Geist Gottes, die den Genius (in seinem ursprünglichsten und heiligsten Sinne) erweckende, Geistesmacht Gottes sei: dies giebt sich als eine so universale Thatsache zu erkennen, daß an der Richtigkeit dieser Deutung nicht gezweifelt werden kann.)

Anmerkung. Daß in jenem Begriffe zugleich alle weitern Probleme der Welterscheinung ihre vollständige Erledigung finden werden, hat die folgende Ausführung, besonders in den Abschnitten über die Welterhaltung und Weltvollendung, nachzuweisen. Derselbe ist daher nicht nur von dieser Stelle aus, als Consequenz bisheriger Prämissen, sondern im weitern Zusammenhange der ganzen nachfolgenden Ausführung zu beurtheilen. Wenn jedoch nach dem Resultate unserer Weltzwecklehre darin nur das allgemeine Mittel zur endlichen Schöpfung verwirklicht ist, wenn ferner dies als der eigentliche Charakter der göttlichen Weltökonomie nnd Vorsehung in Allem sich zeigt, als das eigentlich Künstlerische seines Verstandes, durch die einfachste, aber unerwartetste Vermittlung die gewaltigsten und vielfachsten Wirkungen hervorzubringen: so gilt dies vor Allem offenbar von jenem primitiven Schöpfungsacte, von jenem Zulassen des Niedrigsten, Geringsten, um das Höchste, Gottwürdigste, in allmähligen Steigerungen aus ihm hervorzurufen. Es ist

apriori unausfindbar, und doch durch gründliches Eindringen in die Weltthatsächlichkeit einmal gefunden, das einfach Ueberzeugendste.

182.

Hier werden wir zugleich an eine universale Weltthatsache erinnert, in der ein Problem liegt, welches, von der bisherigen Philosophie schlechthin unerledigt, nur in jenem Schöpfungsbegriffe seine entscheidende Lösung erhalten kann. In der Natur, wie sie gegeben ist, muß als das eigentlich Räthselhafte, in ihrem Begriffe daher als das Widersprechende erscheinen: wie sie in der bewußtlosen Nothwendigkeit ihrer Wirkungen durchaus doch geistgemäß zu sein vermöge, wie wir eine blindzweckmäßige, nur aus dem Principe der Intelligenz in ihr (nicht etwa „außer" oder „über" ihr) erklärbare Thätigkeit allgegenwärtig in ihr finden können, während sie doch ihrem Begriffe nach vielmehr das Nichtsein (die Negation) des Geistes ist? Diese, die eigentlich charakteristische Beschaffenheit derselben ist zunächst zu erklären und Nichts ist eigentlich verständlich geworden von all ihren Erscheinungen, so lange dies Grundproblem nicht gelöst ist. Blicken wir jedoch auf die beiden letzten Systeme zurück, so findet sich, daß diese statt einer Lösung desselben, nur sich begnügt haben, das Problem selbst in seinem allgemeinsten Begriffsausdrucke auszusprechen und so wenigstens mittelbar es recht augenfällig zu machen; — allerdings der nächste und nothwendig zu vollziehende Schritt, um zur Lösung selbst überzugehen, wiewohl dennoch die Bewußtlosigkeit jener Systeme merkwürdig bleibt, im bloßen Aussprechen des Räthsels schon seine Lösung gegeben zu meinen.

Schelling hat gleich zuerst, als er mit seiner Idee der Naturphilosophie hervortrat, das tief eindringende Wort

gesprochen: „die Materie“ (die allgemeine Grundlage der Natur) „könne nichts Anderes sein, als der erloschene Geist.“ Dasselbe hat Hegel im Auge, wenn er die Natur „den sich entfremdeten Geist,“ darum aber auch „den unaufgelösten Wiederspruch“ nennt. Hiermit wurde von beiden Denkern das eigentlich Räthselhafte der Natur auf das Bestimmteste erkannt und auf das Kräftigste ausgesprochen; aber es läßt sich bei ihm nicht stehen bleiben, denn „aufgelöst“ muß jener „Widerspruch“ werden, er kann nicht, wie Hegel meint, als ein realer (als ein nicht weiter erklärliches, d. h. ursprüngliches Factum) dahingenommen werden. Ist in der Natur der Geist erloschen, die absolute Idee in den Widerspruch gegen sich selbst versetzt, so liegt darin ein Problem, welches zwar durch jene Vorstellung eines blindzweckmäßigen, geistesartigen und dennoch geisteslosen Wirkens der Natur unter einen allgemeinen Ausdruck gebracht wird, damit aber die Nothwendigkeit einer wirklichen Lösung desselben nur desto dringender macht.

183.

Gerade von hier aus muß daher noch um einen Schritt weiter zurückgegangen werden, und nur dies ist in unserm Schöpfungsbegriffe geschehen, der sich auch insofern ebenso an das Resultat, wie an das innerste Bedürfniß der bisherigen Philosophie ergänzend anschließt. Durch ihn wird wirklich erklärt, was es mit jenem „Erloschen-“ oder „Sich-entfremdetsein“ des Geistes in der endlichen Natur auf sich habe, indem von uns nachgewiesen worden ist, wie ursprünglich der Geist das in ihr Waltende sei auf allereigentlichste Weise. Nur weil Gottes ewige Natur (der eigentliche Grund der erscheinenden) im Geiste stand, durchformt, völlig beherrscht und unterworfen war

von der göttlichen „Weisheit," wird es begreiflich, wie die factische Natur — nach einer offenbar inzwischen eingetretenen Entziehung dieses einigenden Geistes durch das Erregen der Sonderkräfte, was wir als den ersten Grund aller Endlichkeit und Weltgenesis fanden, — nun auch bewußtlos Wirkungen hervorbringen kann, welche geistgemäß zu sein vermögen, ohne doch geistige zu sein, und die dennoch aus innerster Selbstthat des Weltwesens stammen. Die endliche Natur ist keine „mit Weisheit von Gott eingerichtete Maschine" — diese Auffassung wird durch das überall in ihr mitwaltende Princip der Eigenheit, Irrationalität, Unberechenbarkeit innerhalb ewig unüberschreitbarer (Vernunft-) Gesetze zurückgewiesen: — aber ebenso wenig ist sie zu fassen als das zufällige Gebilde eines bloßen Beieinander ursprünglicher Elemente, — selbst Herbart hat diese Auffassung durch das Princip teleologischer Einheit ergänzen müssen: — endlich ist sie auch nicht zu denken als Erzeugniß einer ihrem ursprünglichsten Grunde nach bewußtlos wirkenden, zum Ziele und Begriffe ihrer selbst erst im Menschen gelangenden „Weltseele"; hier fehlt gerade, wie sich erwiesen hat, das erste Glied, die Erklärung jenes bewußtlos weisen Thuns, jenes sichern Gelangens an ihr „Ziel." — Was ist nun also die endliche Natur? Ein Mittleres zwischen dem Ersteren und dem Letzten: sie hat ihren Ursprung im Geiste Gottes, in ewig selbstbewußter, einigender Weisheit: aber in ihrer factischen Grundlage zeigt sich ein verselbstständigendes, die Einheit lösendes veruneinigendes Princip mitwirksam. In Betracht ihrer Facticität daher ist das unmittelbar in ihr Wirkende nur der Nacheffect des Geistes, das zur Selbstständigkeit aus ihm Entlassene. — Wenn daher nach Bruno's und Schellings tiefer und sachgemäßer Auffassung im Weltgebäude die Gedanken und Gesetze vollendetster Meßkunst objectivirt ist, wenn der Organismus

der Welt im Ganzen, wie in den einzelnen Erscheinungen des individuellen Lebens, eine ihm eingeborene, selbsterhaltende und sich wiederherstellende Weisheit zeigt, die weit alles dasjenige übertrifft, was die besonnenste menschliche Reflexion zu ersinnen vermöchte; wenn in den Kunsttrieben der Thiere die ersten Regungen des Aesthetischen, einer künstlerischen Phantasie der Natur, sich zeigen, so sind diese universalen Erscheinungen — da doch ohne phantastische Willkür ein eigentlich geistiges, d. h. bewußtes Bilden in der Natur nicht angenommen werden kann, und ebenso wenig jene Hypothese von der Weltseele genügt — auch factisch nur zu erklären als die nachgebliebenen Spuren des ursprünglich mit Bewußtsein in ihr wirksam gewesenen (selbstschöpferischen) göttlichen Geistes, — die Nachwirkungen aus dem Urstande der göttlichen Natur in die endliche, entgeistete, welche durch jene Entziehung eben erst die endliche geworden ist.

Anmerkung. Erst aus dem gegenwärtigen Zusammenhange erhält das Princip des „absoluten Idealismus," der Begriff jener „Identität" — eigentlicher vielmehr der Wechseldurchdringung — von Natur und Geist, von Realem und Idealem, Subjectivem und Objectivem, worauf die Welterklärung in Schellings und Hegels bisheriger Philosophie beruht, eigene Begründung und Begreiflichkeit. Wie der endlichen Natur ein Geist immanent sein könne, wie er nochmals „erloschener" in ihr wirksam zu werden vermöge, was eigentlich im Begriffe jener absoluten „Identität" gemeint wird, ist für sich selbst weder verständlich, noch begreiflich, kurz in keinem Sinne absolut; es bedarf selbst dazu einer höhern Erklärung, und wohl schwerlich wird jemals eine andere gefunden werden, als welche der gegenwärtige Zusammenhang so ungesucht ergeben hat.

184.

Wenn wir den gegenwärtigen herabsteigenden Gang unserer Untersuchung mit dem heraufführenden der Ontologie vergleichen, so zeigt sich, daß das hier Nachgewiesene genau der ontologischen Beweisführung entspricht, aus der sich die Nöthigung ergab, über den Begriff des Absoluten, als der „Weltseele" oder des (in der Natur noch bewußtlos wirkenden) „Weltgeistes" hinauszugehen. Diese Begriffe für die letzten, absoluten Definitionen Gottes genommen, erwiesen sich als Widersprüche: sie sind selbst Problem und bedürfen einer höhern Begründung (§. 49. ff.).

Ebenso hier: der Begriff einer blindwirkenden Weisheit der Natur, eines „bewußtlosen Naturgeistes," ist als letzter Grund der Naturerscheinungen gedacht völlig widersprechend, für sich selbst nur ein sinnloses Wort, um das darin enthaltene Problem zu verhüllen. Aber es ist nicht nur einmal geschehen in der Entwicklung menschlicher Wissenschaft, daß gerade das Problem, indem man zum ersten Male es in klarem Begriffe aussprach, für seine eigene Lösung ausgegeben wurde, weil zunächst in ihm das Denken seine Gränze gefunden hatte.

Für das ganze Problem bleibt nämlich — um unsere Lösung desselben hier von einer neuen Seite als die einzig zuläßige zu zeigen — nur die Alternative übrig: entweder Gott selbst, d. h. der bewußte Geist desselben, ist der in allen Naturwirkungen allein und unmittelbar thätige: dann müssen wir aber diese ununterbrochene, bewußt active Assistenz Gottes bis auf die kleinsten Naturvorgänge, bis auf das Wachsen jedes Lebendigen hin ausdehnen, weil in jedem innere Zweckmäßigkeit (das durch jene Annahme eben zu Erklärende) vorhanden ist. Hiermit wäre jedoch der Begriff der Natur, wie der des Geschöpfes in gleicher Weise auf-

gehoben; der hinter dem Vorhange aller scheinbaren Naturvorgänge (die es denn gar nicht giebt) waltende Geist (Wille) Gottes wirkte Alles allein und zugleich: eine in jeder Hinsicht — auch von dem Anstößigen abgesehen, welches in seinen ethischen Folgerungen bei einer solchen Voraussetzung sogleich sich aufdrängt, — ungenügende, gewaltsame Erklärungsweise, welche deshalb auch nirgends bleibend gehegt oder wissenschaftlich ausgebildet worden ist, so weit wir die Geschichte der Philosophie zu übersehen vermögen, außer etwa in Berkelei's abstract und sehr unausgeführt gebliebenem Idealismus. Ebenso wenig vermöchte sie den andern Grundcharakter der Natur begreiflich zu machen, daß diese nur allmählig und stufenweise das Vollkommene hervorzubringen vermag, daß sie überhaupt ein in stetige Folge von niedern und höhern Weltwesen getheiltes Ganze ist, welches Alles unter jener Voraussetzung einer unmittelbar einwirkenden geistigen Allmacht Gottes unverständlich, ja widersprechend bliebe. Ebenso ist auf die Universalthatsache hinzuweisen, daß sich jedem endlichen Weltdasein und jedem Naturvorgange bis in seine verborgenste Tiefe hinab ein individualisirendes, alle bewußte Regelmäßigkeit oder Norm überschwellendes Princip einmischt, kurz daß jedes Endliche nur durch Selbstthat aus seiner Uranlage geworden sein könne, was es ist, daß es demnach weder bloßes Product sein könne einer höchsten Intelligenz — denn dafür ist es zu unvollkommen, — noch das Ereigniß einer blinden Nothwendigkeit, — denn dafür ist ihm der Stempel des innern Zweckes, der unvertilglichen Harmonie, allzu energisch aufgeprägt (vgl. §. 183.).

So bleibt nur die dritte Auskunft übrig, die von uns nachgewiesene: der Geist, das bewußte Princip, ist das uranfängliche der Weltbildung. Das Dunkle, Blindwirkende demnach, wie es für uns, vom Standpunkte der Weltgegebenheit aus gesehen, allerdings das Vorangehende, die allge-

meine Voraussetzung ist, kann dennoch an sich nur das Vermittelte sein; aber vermittelt nicht durch einen (ohnehin undenkbaren und specieller noch in der gegenwärtigen Frage gar Nichts erklärenden) Act der Neuhervorbringung, sondern durch Heraustreten des Endlichen selber aus der Einheit des Geistes, während der Realgrund dieses Endlichen ewig mit ihm verbunden bleibt und an seinen Wirkungen innerhalb der endlichen Erscheinung es bewährt, ursprünglich aus einem geistigen Princip zu stammen. Hierdurch allein wird jenes Mittlere zwischen Geist und bloßer Objectivität, jenes blindvernünftig Wirkende d. h. der Universalbegriff der endlichen Natur, ohne Widerspruch erklärlich: der speculative Begriff derselben deckt sich zum ersten Male mit ihrer Wirklichkeit.

185.

Hiernach läßt sich das Resultat des Bisherigen auf nachstehende Weise zusammenfassen:

1) Jedes endliche Weltwesen ist nur durch selbstschöpferische That, aus eigenem Verwirklichungstriebe (Willen) heraus, was es ist und als welches es sich den Andern gegenüber behauptet. Jedes eigentlich Wirkliche schafft sich aus der eigenen Urposition; genauer: diese ist das Selbstschöpferische durch den ihr eingebildeten und in ihr erregten Willen.

2) Dies Selbstschaffen jeder, damit endlich gewordenen, Urposition, jeder also bethätigte Einzelnwille ist jedoch zugleich nur Moment des universalen Willensprincipes in Gott, welches der Urgrund alles Realen und in seiner Realität Eigenthümlichen ist. Dieser Universalwille ist daher das in allen Selbstschöpfungsacten der einzelnen Weltwesen eigentlich Wirksame nnd Gegenwärtige; jede Verendlichung ist nur ein besonderer Act je-

nes allgemeinen Schöpfungswillens, so aber, daß dabei die Selbstständigkeit des Einzelnen nicht zurückgedrängt, sondern gerade gesetzt wird: der erregte Wille ist der Besondernde, Verendlichende, der Quell aller endlichen Wirklichkeit, und dies der Sinn der von uns behaupteten völligen Wechseldurchdringung des schöpferischen und des zulassenden Willens in Gott. (Vgl. §. 154. 173.) Beide Seiten zusammengenommen, wäre also zu sagen: die Selbstschöpfung jedes Weltwesens fällt zusammen mit seinem Geschaffenwerden durch Gottes allgemeinen Willen, indem die Selbstthat der Urpositionen, wodurch sie endliche werden, nur besondere Bethätigungen (Theile, Momente) jenes allgemeinen Willens zur Schöpfung sind.

In diesem Schöpfungswillen, allgemein gefaßt, ist jedoch ein Doppeltes nicht zu übersehen: auch ihm liegt, wie gezeigt worden, im höchsten Principe Bewußtsein und freie Intelligenz zu Grunde; jene Urerregung der Sonderwillen ist keineswegs daher als unwillkürliche, ungefähre zu denken: diese Annahme würde ebensosehr der Idee des göttlichen Geistes widersprechen, als sie durch den Erfolg jener Erregung, die Universalthatsache einer zweckerfüllten Welt, ausgeschlossen wird. Somit besteht der Hauptmoment des göttlichen Schöpfungswillens, insofern ihm freie Intelligenz zu Grunde liegt, eben darin, den Einzelwillen der Urpositionen zur Verwirklichung zu lassen, die eigene durchwaltende Macht und Einheit in ihnen zu hemmen. Dies der Eine Moment jenes Begriffes. — Was aber in den Urpositionen will und zur Vereinzelung wirkt, ist der Substanz nach die reale Seite jenes Willens, es sind die göttlichen Lebenskräfte selber in ihrem Fürsichwirken, eben als „zugelassene" in ihrer bloßen Realität, und abgelöst von ihrem geistigen Bande und Ursprunge. Es ist ein göttliches Pfund, mit dem alle Weltwesen wuchern, das als eigenes ihnen geliehen ist.

186.

3) Damit ist aber, gerade deßhalb, weil auch der Grund der „zugelassenen" Endlichkeit der Wesen, wenn auch nicht unmittelbarer, doch mittelbarer Weise, nur in der freien Intelligenz Gottes gefunden werden kann, die ganze Unmittelbarkeit endlicher Existenz, die primitive Erregung der Sonderwillen in Gott, nur der Anfang der Schöpfung und die erste grundlegende Seite dieses Begriffes. So gewiß nämlich Gott als zwecksetzender gedacht werden muß nicht nur in objectivem Sinne, sondern auch in subjectiver Bedeutung (§. 175.), so kann die gesammte „zugelassene" Endlichkeit in dieser subjectiven Zweckverknüpfung nur gesetzt sein als das allgemeine Mittel zu dem in der Schöpfung höher Beabsichtigten, in welchem Gott gleichfalls als wollender, mit freier Intelligenz wollender gegenwärtig ist, aber nicht mehr in bloß zulassender, sondern in eigentlich schöpferischer Weise. Er treibt aus jenen Schöpfungsanfängen den Weltzweck in immer tiefern und dem höchsten Ziele angemessenern Steigerungen hervor, indem er den einzelnen, in Sonderung und Gegensatz gerathenen und darin verfesteten Weltwesen eine neue, vermittelte Einheit, die Einheit in Gestalt des Weltzweckes, einbildet, den Reflex und das in Genesis eintretende Abbild der ewigen Einheit in ihm. Erst darin ist der Schöpfungsbegriff vollendet; denn in diesem Betrachte bewährt sich Gott als positiv schöpferischer, als demiurgisches Princip innerhalb jener elementaren Schöpfungsanfängen: er ist Weltbildner und Welterhalter in eigentlichster Bedeutung, indem er mit energisch fortwirkender, steigernder „Vorsehung" (§. 147.) die endliche Welt durch den Reichthum aller Gegensätze und Möglichkeiten auch real ihrem Ziele entgegenführt, wie dies große Schauspiel in der thatsächlichen Welt uns vor Augen liegt. Es ist dies die Gegenwart Gottes in den endlichen Dingen (die wirksame Im-

manenz seines an sich transscendenten Geistes), noch nicht zwar nach seinem Gemüthe, nach seiner Liebe, aber nach seiner Macht und durchdringenden Intelligenz, während er doch auch hier schon als derselbe Gott sich ankündigt, der ein Reich sittlich-freier Geister hervorrufen will über jener vollendeten Naturordnung, indem er bis in die Tiefe derselben hinein die Gründe des Guten gelegt hat: denn wir werden Vorbilder des Ethischen in der Natur erkennen müssen. So liegt im Begriffe des demiurgischen Princips zugleich der Uebergang vom Schöpfungsbegriffe in den der Welterhaltung und Weltvollendung.

Durch diesen Begriff wird aber auch die theistische Weltansicht erst völlig befestigt und um einen wesentlichen Moment ihrem Abschlusse entgegengeführt, indem die Begriffe des Endlichen und des Ewigen, ebenso der göttlichen Transscendenz und Immanenz auch hiervon nicht mehr nur auf abstracte, sondern das Wirkliche erklärende Weise vermittelt sind. Sonst bleibt bei consequentem Denken eigentlich nur die Wahl: entweder akosmistisch das Dasein eines Endlichen zu läugnen und Gott in seiner Ewigkeit als das allein Wirkliche zu setzen, oder atomistisch das Endliche als allein Wirkliches und damit Letztes für unser Erkennen zu behaupten. Beide Ansichten sind jedoch nach ihrem allgemeinen Principe, wie nach ihren einzelnen Folgerungen, in ihrer völligen Ungenüge von uns nachgewiesen worden.

187.

Vom Standpunkte dieses Schöpfungsbegriffes scheint sich nun auch die vielerörterte Alternative einer zeitlichen oder ewigen Schöpfung ganz von selbst zu erledigen, über deren vermeintlich unversöhnbaren Gegensatz und wechselseitige Ausschließung die bisherige Theologie weder von positiver, noch

von negativer Seite *) sich hat erheben können. Wir glauben vielmehr, beide Momente als wesentlich unabtrennliche verbinden und auf einander beziehen zu müssen. Es hat sich gezeigt: die ewige Schöpfung ist der zeitlichen immanent, und umgekehrt ist diese nur durch jene und in jener möglich, so daß die ewige (das ewige Ideal-Realuniversum in Gott) die Substanz und zusammenhaltende Einheit der zeitlichen ist, sowie wiederum in der zeitlichen, der Genesis und stetem Anfangen preisgegebenen, nur der substantielle Inhalt sich verwirklicht, der in der ewigen ursprünglich existirt. So ist jene vielmehr die zeitliche und ewige zugleich; denn beide Momente sind in ihr, ebenso universaler Weise, wie in jedem Individuum, zur Einheit eingegangen, beide aber gleich sehr in dieser Einheit zu unterscheiden. Denn an der zeitlichen, endlichen Welt, als dem uns gegenwärtigen Ausgangspunkte, ergiebt sich für unsere Betrachtung die Nothwendigkeit, zur ewigen aufzusteigen, die damit ebenso als das Complement zu jener sich zeigt, wie beide zugleich damit als die in gegenseitiger Immanenz begriffenen gesetzt werden müssen.

Anmerkung. Die Ursache der bisherigen Verwirrung dieser Begriffe, nach der einen wie nach der anderen Seite hin, lag zunächst offenbar darin, daß man den Begriff der Zeit in gewöhnlicher abstracter Weise faßte und abtrennte von dem zeitlich oder endlich Realen. Da sagte man nun, um dem Begriffe ewiger Schöpfung zu entgehen: die Welt sei in der Zeit erschaffen. Damit entstand jedoch die bekannte, schon bei Augustinus ausgesprochene Schwierigkeit, die von jeder Vorstellung eines einmaligen Anfangens oder Angefangenhabens der Welt innerhalb der Zeit unabtrennlich ist: man fragte und mußte fragen, was da ge-

*) Man vergl. z. B. Strauß, Glaubenslehre. Bd. I. S. 643 ff.

wesen sei, bevor die endliche Welt war? Antwortete man: die Ewigkeit; ließ man diese daher vor die Zeit fallen: so wurde sie selbst dadurch zu etwas wesentlich Endlichem, zu einer besondern Art von Endlichkeit „vor" der Zeit, einer „in" die Zeit fallenden Endlichkeit gegenüber.

Hier half nun auf höchst bequeme Weise ein Wort oder auch zwei: die schon betrachtete Vorstellung einer „Schöpfung aus Nichts durch allmächtigen Willen." Das „Nichts" ist nämlich jene vieldeutige Vorstellung, in welcher man zugleich die unendliche Fülle bergen kann. Indem man jedoch von solchem „Anfangen des Seins aus oder nach dem Nichtsein" weder einen Begriff, noch eine Erfahrung geben kann, hilft der „allmächtige Wille" aus, welcher dem Undenkbaren wenigstens in der Vorstellung eine gewisse Realität verleiht und den andringenden Zweifel beschwichtigt.

Allmacht, wie Ewigkeit, deutet auf ein Gränzenloses, Unfaßliches hin, und so hatte man den Schöpfungsbegriff mit einem mystischen Dunkel von Unbegreiflichkeiten umhüllt, welches nur ein künstlich gemachtes, nicht im Probleme liegendes ist. Das beste Zeugniß dafür sind die vielfach angeführten Utzischen Verse, welche die Verlegenheit des Nichtdenkenkönnens von an sich Widersprechendem trefflich ausdrücken:

Wie Gott die Ewigkeit einst einsam durchgedacht,
Warum jetzt und nicht eh', er eine Welt gemacht, — —
Wie ewig ward zur Zeit:
Das soll ich nicht versteh'n und kein Geschöpfe fragen u. s. w.

Das wahre, zunächst freilich nur negative Resultat dieser Reflexionen wäre vielmehr so auszusprechen: daß, wenn die Ewigkeit vor die Zeit gestellt und nachher als das durch die Zeit Aufgehobene, in sie Aufgelöste betrachtet wird, die Ewigkeit selbst unter Zeitbestimmungen falle und sich aufhebe. Dieser Begriff der zeitlichen Schöpfung ist daher überhaupt widerlegt und für immer abzuweisen.

Aber hiermit glaubte man nun den entgegengesetzten Begriff einer ewigen Schöpfung vollkommen begründet zu haben; er schien der einzig übrigbleibende (vergl. Strauß a. a. O. S. 644.). Dennoch hätte eine besonnene Kritik beider Begriffe zeigen müssen, daß es ebenso widersprechend sei, die endliche Welt als ewig zu setzen, wie als anfangend innerhalb der Zeit, daß hier nur ein mittlerer Begriff der richtige sein könne. Jenes widerspricht ihrem Grundwesen, durchaus anfangend und endend (d. h. zeiterzeugend) zu sein; überhaupt liegt ihm die durchgreifende Verwechselung des Ewigen mit dem unendlich Endlichen zu Grunde (die freilich auch eigentlich speculativen Denkern und Denksystemen begegnet ist).

188.

Das Ewige, dauernd-Vollendete, ist Anfang und Ende zugleich, das ruhend Unbewegte; es liegt ebenso hinaus über jene unendliche Endlichkeit eines unablässigen Anfangens und Endens, wie es zugleich jedoch Substanz und Inhalt alles endlich Werdenden bleibt: es ist nicht das unendlich Endliche, aber es macht dasselbe möglich und ist sein ruhender Träger. So tritt das Endliche in keinem Sinn an die Stelle des Ewigen, es verdrängend oder aufhebend, sondern das Ewige selber, in Kraft seines substantiellen Gehaltes, löst sich auf in die Genesis, tritt in die Form der Endlichkeit und Zeitlichkeit auseinander.

„Anfang" der Welt, des endlichen Universums (ἀρχή, ἐν ἀρχῇ, sofern dieses Wort nicht geradezu den ruhenden Anfang, die Ewigkeit bedeutet), kann daher in keinem Sinne bezeichnen einen Beginn in der Zeit, welcher ein für allemal geschehen und nun vorbei wäre. Gegen diese Vorstellung tritt schon der früher entwickelte Begriff eines steten Anfangens des Endlichen aus dem Ewigen, die Unmöglich-

keit eines Begründetwerdens des Endlichen durch bloß Endliches (§. 14. ff.), in ihrer Berechtigung ein. Anfang der endlichen Welt drückt hier vielmehr das Doppelte aus:

Zuerst das Verhältniß des innern absoluten Bedingtseins derselben durch das Absolute, ihr ununterbrochenes Anfangnehmen (Daseinschöpfen, Erhaltenwerden) aus demselben; — und zwar ebenso in Betreff der Totalität des Weltzusammenhanges, als in Rücksicht des einzeln Endlichen, des aus seinem ewigen Grunde (Urposition) in die Genesis (seine Zeit) Eintretenden.

Aber dies ihr stetes Bedingtsein und Anfangnehmen ist sodann eben ihre Zeitlichkeit, weil hier successives Hervortreten, Entfaltung des im ewigen Wesen Gottes in einander Gezogenen und Verbundenen, thatsächlich stattfindet. Der Grund der Schöpfung daher, innerhalb ihrer eigenen Zeitlichkeit, ist ewig. Die Ewigkeit (in diesem bestimmten metaphysischen Sinne) ist demnach weder vor der Zeit, noch nach ihr zu setzen, sondern ist die ruhende Gegenwart in der Zeit und allen zeitlichen Dingen, aus der die entstehend-vergehenden Dinge immer hervor-, in die sie immer zurückgehen — nicht jedoch, um darin „aufgehoben" zu werden, sondern um zu immer neuer Umgestaltung aus der Tiefe ihrer Urpositionen Kraft zu schöpfen (der Zustand relativen Latentwerdens oder der Einwickelung, wie er jedes Sonderleben begleitet und als Schlaf oder Tod sich darstellt, — als wechselndes Nachlassen der Verendlichung und Zurückkehren in die ruhende Gegenwart der Ewigkeit, um erneuert wieder daraus hervorzutreten).

Aber ebenso unspeculativ wäre es von der andern Seite, zu sagen: die Schöpfung sei ewig, anfanglos, da sie vielmehr das durch und durch Anfangende ist in dem nachgewiesenen doppelten Sinne. Damit ist sie aber ebenso wenig „in der Zeit geschaffen", sondern mit ihrem Schaffen,

mit der in ihr gesetzten Form der Genesis, ist auch die Zeit gesetzt. Die real erfüllte und aus der Substanz des Ewigen sich erneuernde Entstehung des Endlichen ist eben die Zeit (Zeitlichkeit), so daß es nun ein sich selbst aufhebender Widerspruch wäre, zu fragen, was da gewesen sei, ehe die Welt (Zeit) war. Es wäre gleich der sinnlosen Frage: welche Zeit vor der Zeit gewesen sei?

Anmerkung. Schon Augustinus hat diese Halbheiten scharf und mit treffendem Ausdrucke abgewiesen*), und überhaupt ist von der orthodoxen Lehre die Bestimmung festgehalten worden, daß die Welt nicht in, sondern mit der Zeit geschaffen, der Anfang der Zeit sei. Dennoch bleibt bei ihr aus der Besorgniß, sonst in den Begriff der ewigen Schöpfung zu gerathen, immer noch die Vorstellung zurück, welche geradezu die eben gewonnene Einsicht Lügen straft, daß dieser Anfang der Welt oder Zeit ein einmaliger, also gewesener sei, wodurch er unmittelbar in die Zeit fallen müßte und wir zum ersten Widerspruche zurückgekehrt wären. Deßhalb ist es nothwendig, den Begriff der Zeitlichkeit, wie wir gethan, durch den der Ewigkeit zu integriren. Woraus die Zeit nämlich anfängt, immer wieder und stets sich erneuert, das ist das Ewige, nach allen schon angegebenen Bestimmungen dieses Begriffes.

Eine ganz andere Frage ist, welche man von jener allgemeinen metaphysischen Erörterung wohl zu sondern hat, ob nicht dieser Welt (der gegenwärtigen Weltepoche), die man nur als eine der möglichen und wirklichen Verendlichungen im ewigen Universum anzusehen alle Ursache hat, ein wirklicher Anfang in der Zeit zukomme? Diese für den gegen-

*) Z. B. Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore: De civit. Dei XI. 6. Sic autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, cum non erat tempus: Confess. L. XI. 13. §. 15. u. s. w.

wärtigen Zusammenhang ganz neue Frage kann ihre Veranlassung nicht finden im allgemeinen Begriffe einer endlichen Welt — dieser ist von uns erschöpft worden, — sondern nur in besondern Thatsachen, welche etwa die factisch-endliche Welt uns darbietet. Indem wir indeß dem Laufe der gegenwärtigen Untersuchung unbefangen folgen, wird über den Sinn der Frage, wie über die darauf mögliche Antwort sich von selbst Licht verbreiten.

III.

Die ewig-endliche Welt.

189.

Durch die bisher entwickelte Theorie von der endlichen Schöpfung hat der Begriff eines ewigen Universums vollends aufgehört, ein bloßes Abstractum zu sein: es ist das unmittelbar Gegenwärtige und Wirksame im Endlichen, seiner Totalität wie seiner Einzelheit nach. Kein empirisch Wirkliches ist das nur Endliche; es ist ein ewig-Endliches (§. 188.). Indem wir uns damit zugleich der begrifflosen Hypothese eines regressus in infinitum entschlagen, wonach Endliches immer aus Endlichem hervorgehen soll, und wodurch wir eine (nichtserklärende) endlose Reihe von Endlichkeiten nach Rückwärts erhalten würden: gelangen zugleich dadurch auch die Begriffe von Zeit und Dauer, jene als Maaß der Veränderung (Bewegung), diese als Ausdruck der veränderungslosen Ruhe, in ein reales Verhältniß zu einander. Dauer ist dem Ewigen an sich beizulegen, ohne daß der Proceß der Genesis in ihm angehoben hat: in ihm ist ein unveränderliches, ununterscheidbares Vorher und Nachher, denn es fehlt ihm gerade, was die Dauer uns zur Zeit macht. Sobald jedoch in ihm der verendlichende Proceß der Sonderung, der Wech-

sel (die Bewegung) beginnt, entsteht auch das unterscheidende Maaß des Vorher und Nachher, so gewiß in diese selbst der Unterschied eingetreten ist, — und dies ist die Zeit; daher wir sagen können: sie sei nur das Maaß der in den Unterschied gesetzten (bewegten) Ewigkeit selber.

Somit ist nach uns auch die ewige Welt eine erfahrungsmäßige im angegebenen Sinne, so gewiß sie die gegenwärtige ist in der endlichen, die Dauer in der Zeit. Nichts verhindert daher, sofern die Weltthatsache nur dazu Veranlassung giebt, die Frage zu stellen: ob sich nicht Spuren erkennen lassen, die auch erfahrungsmäßig auf einen ewigen, noch nicht in die Sonderung und den Wechsel (d. h. in seine Zeit) eingetretenen Weltzustand deuten, innerhalb dessen die schon zeitlich gewordene Welt ihren Ablauf vollzieht — auf einen Weltzustand, in welchem Zeit (in unserm Sinne) gar nicht existirt, für welchen ein Zeitmaaß noch nicht angebrochen ist in allereigentlichster Bedeutung? Der Sinn dieser Frage wird erst erhellen, nachdem wir uns an ihrer Beantwortung versucht haben (vergl. §. 194.).

Dabei ist vorerst nur daran zu erinnern, was wir anderswo gezeigt haben, und was zugleich aus allem Bisherigen klar geworden seyn muß: daß, wenn seit Kant von einer Apriorität der „Zeit", als der absoluten, unabstrahirbaren Grundform alles Wirklichen die Rede ist, dies nur von der Dauer an sich, nicht aber von der wechselvollen, verendlichten Dauer, die wir Zeit nennen, erwiesen worden ist und erwiesen werden kann. Die letztere, die Zeit, ist nur eine empirische Unterart jener allerdings unabstrahirbaren Grundanschauung der reinen Dauer, ist ein Gegenstand der Erfahrung. Und zwar zunächst ist derselbe abstrahirt von der relativen Dauer unserer planetarischen Zeitmaaße, an deren augenfälligen Unterschieden das Zeitverfließen uns empirisch aufdringlich gemacht wird. Nun

verkehrt aber schon die wissenschaftliche Astronomie mit Zeitmaaßen, die unsere empirische Faßlichkeit völlig übersteigen, und ohne jemals zur Dauer an sich überzugehen, jener begrifflosen Vorstellung einer unendlichen Zeitreihe, ohne ein innerlich Ewiges oder gegenwärtig Dauerndes in ihr anzunehmen — zunächst wenigstens eine Art von empirischer Bestätigung zu geben scheinen. Wenn die Speculation dagegen mit Einem Schritte über jene Verwirrung hinaushebt, indem die Zeit für sich selbst — die ewigkeitslose oder leere — ihr gar keine Realität und Bedeutung hat: so gewinnt sie damit einen Standpunkt, auf welchem sie zugleich auf Thatsachen zu achten vermag, welche jenen in die Zeit, als eine Realität, verwickelten Ansichten bedeutungslos bleiben müssen. Und hier ist abermals eine von den Stellen unserer Weltansicht, wo das Thatsächliche durch die speculative Idee eine der bloßen Erfahrung bisher unerreichbare Deutung erhält, und wo umgekehrt der Idee durch jene eine unerwartete Erweiterung ihrer Prämissen zu Theil wird.

190.

Was wir nämlich von dem Undenkbaren einer Zeit an sich behaupteten, gilt, wie nachgewiesen, in ganz gleichem Sinne von dem (leeren) Raume. Die ontologische Untersuchung hat gezeigt, daß Raum nur die Form, zugleich der Effect sei des sich setzenden (ausspannenden) ewig Realen selber. Raum ist nur der Eine formale Ausdruck der ewigen Realität, Dauer der ergänzende andere: leerer Raum aber wie leere Zeit, ist der höchste Widerspruch.

Bestätigend tritt diesem Philosophem zur Seite eine mitten aus der lebendigsten Erfahrung hervorgehende Betrachtung. Seitdem die neuere Astronomie durch umfassendere Einsichten vom sinnlichen All über den beschränkten Umkreis unseres Planetensystemes und des zu ihr gehörenden Fixsternhimmels

sich erhoben hat, den sie selbst nur als eines der verwirklichten Weltsysteme betrachten kann: mußte, bei der durchgreifenden Thatsache der zweckmäßigsten Harmonie und des unerschöpflichsten Reichthumes aller astronomischen Combinationen, das gewaltige Mißverhältniß des leeren Raumes auffallen, der scheinbar realitätslos jene, gegen ihn gehalten, fast in Nichts verschwindende Fälle des Geordneten zu verschlingen droht. Ja es konnte nur als der härteste Widerspruch empfunden werden, daß jene ungeheuere Leere, eben weil sie dies sei, keine andere Bestimmung haben sollte, als die in eine scheinbare Unendlichkeit verstreuten Einzelmassen von Weltsystemen nur auseinanderzuhalten. Eine sinnige, und zugleich an dem stetigen Faden der Analogie dahinschreitende Naturbetrachtung mußte daher die gänzliche Bedeutungslosigkeit oder „Leerheit" des Weltraumes als ein innerlich ungereimtes, ja unmögliches Räthsel von sich weisen. Dennoch blieb der Erfahrung jener Weltraum nach wie vor todt und leer; keine vernehmbare Eigenschaft gelangte aus dieser unendlichen Oede an unsere Sinne; ja die Astronomie kann in anderer Hinsicht den Begriff eines (relativ) Leeren, d. h. eines Nichterfülltseins des Weltraumes mit den Phänomenen, die wir Körper nennen, für ihre Constructionen und Erweise nicht entbehren.

Da scheinen nun einige Entdeckungen neuerer Naturforschung jenem Räthsel die würdigste Lösung zu geben, zugleich aber der Deutung des Thatsächlichen, welche die speculative Idee von ihrem Standpunkte aus nicht unversucht lassen darf, eine Bestätigung zu verleihen, die zu ungesucht und natürlich ist, als daß man von der inneren Wahrheit nicht unwillkürlich überzeugt werden sollte. Wir brauchen nämlich jene Entdeckungen, wie sie bisher vereinzelt geblieben, nur in ihrer Einheit zu fassen, um in der Leere und dem Dunkel des Weltraumes eine unendliche Fülle von Kräf-

ten und Wirksamkeiten zu entdecken, aus denen alle Phänomene der Körperwelt wie aus ihrem Mutterschooße hervorgehen und in steter Selbsterneuerung erhalten werden. Jene Thatsachen enthalten factisch denselben Begriff, den wir in speculativem Ausdrucke das ewige, dem endlichen immanente Universum nennen mußten.

191.

Bekannt ist die Vermuthung, zu der sorgfältige, auf Beobachtung regelmäßig wiederkehrender Störungen der Weltkörper, namentlich zweier Kometen, beruhende astronomische Rechnungen fast mit Nothwendigkeit geführt haben, daß ein unendlich fein getheilter Stoff, dennoch „Widerstand leistend", also in irgend einem Sinn egravitirend, — d. h. auf eine centrale Realeinheit bezogen und innerlich von ihr beherrscht und geordnet, — den Weltraum erfülle. Man hat ihn, da er weder die Eigenschaften an sich trägt, welche die „Materie", d. h. die erscheinende Körperwelt darbietet, noch als ein rein Ideelles betrachtet werden kann, als „kosmische Materie", als „Weltäther" bezeichnet. Somit ist er überhaupt zu betrachten als die Grundpotenz (der Urstoff) aller endlichen Körperlichkeit, die noch ungeschiedene Einheit der gesammten, in den erscheinenden Körpern hervortretenden specifischen Unterschiede. Denn mit fast gleicher Nothwendigkeit ist ferner anzunehmen, daß die Weltkörper und Weltsysteme, welche die beobachtende Astronomie auf verschiedenen Stufen ihrer Entstehung und Reife neben einander erblickt — von den im noch ungeordneten Aggregatzustande sich befindenden Lichtnebeln an durch die planetarischen Nebel und die Nebelsterne hindurch bis zu den fest geballten Weltkörpern, — entstehen und sich wieder auflösen mögen, nach dem auch hier in den gewaltigsten Raum- und Zeitdimensionen herrschenden Gesetze alles endlich Erscheinenden, zu entstehen, zu

leben und wieder zu vergehen, ohne daß in ihrer substantiellen Grundlage damit etwas entstände oder verginge. Die Vorstellung eines Entstehens der Weltkörper aus Verdichtung, und ihres Vergehens durch Verdünnung, Verflüchtigung des Verbundenen, wie sie schon die älteste Naturphilosophie auszubilden suchte, würde sich daher noch jetzt in dem bestimmten Sinne erneuern lassen, daß in solcher Verdichtung oder Verflüchtigung nicht der Grund des Entstehens oder Vergehens gefunden werden könne, sondern daß sie selber nur der Effect seien eines in jenem Urstoffe wirkenden ewigen „Gesetzes", oder — da Gesetz nichts Ursprüngliches, Ewiges, Substantielles ist, hier jedoch wir mitten im Ewigen und Ursprünglichen stehen — vielmehr der Effect der dynamisch-intellectuellen Schöpferkraft selber, die in den höhern Gebilden des Schaffens so entschieden sich bewährt, daß wir sie auch in jenen Uranfängen aller endlichen Gestaltung gegenwärtig und wirksam erachten müssen. Wenn es daher der beobachtenden Astronomie vielleicht gelungen ist, das Endlichwerden des Ewigen gewissermaßen empirisch und an Beispielen als ein Gegenwärtiges zu erblicken, mögen auch die kosmischen Begebenheiten, welche sie in der unermeßbaren Ferne des Weltraumes erlauscht hat, factisch für uns in einer tiefen Vergangenheit liegen: so sind sie der speculativen Idee um so mehr ein gegenwärtiges, ein solches, das sich stets ereignen kann und sogar erneuern muß aus der Fülle des Ewigen, so gewiß sie in der Thatsache jenes „Weltäthers" nur das reale Gegenbild von dem wiederzufinden vermag, was die speculative Consequenz als den ewigen Realgrund des Endlichen, die Urpositionen- und Monadenwelt zu bezeichnen genöthigt war.

192.

Sind wir mit diesem Punkte zu einem klaren Abschluß gelangt, so reiht sich ungesucht eine andere Folgerung an. Die universale Bedeutung, welche das Licht für die Erregung des ganzen endlichen Schöpfungsprocesses hat, ist schon oben nachgewiesen. Aber die leuchtende Kraft, die wir mit jenem Worte bezeichnen, und deren Phänomen uns mit den fernsten Weltkörpern verbindet, wie sie als das eigentlich kosmische Auge, die objective Sehe und Sichtbarkeit der Welt bezeichnet werden muß, ist von der neuern Physik als die Wirkung unendlich schneller und energischer Aetherschwingungen erwiesen worden, derselben, welche bei minderer Geschwindigkeit und in anders specificirten Undulationen das Phänomen des Schalles erzeugen, ebenso wie ferner derselbe Aether oder Urstoff bei jeder Veränderung der Cohäsionsverhältnisse Wärme hervorruft. Hierdurch sind wir an die gemeinsame Quelle aller specificirenden Naturprocesse gekommen, besonders wenn man erwägt, daß auch Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß kaum mehr für blos tellurische, sondern für kosmische Processe gehalten werden müssen. Endlich drängt uns die Entdeckung eines „dunkeln Lichtes", d. h. einer strahlenden und in ihren Wirkungen dem Lichte analogen, dennoch der Gesichtsempfindung nicht perceptibeln Kraft noch mehr die Gewißheit auf einer allgegenwärtig uns umgebenden, aber unserer Wahrnehmung verborgenen Urquelle von Realität, aus der alle endlichen Phänomene stammen, und von welcher die leuchtende Eigenschaft selbst nur Ein Grundphänomen ist. Die Empirie wird dadurch genöthigt, die Fülle einer unsichtbaren Welt in der sichtbaren auch thatsächlich anzuerkennen, wie sie deutlich und unabweisbar schon lange vor dem Auge der Speculation gestanden hat.

Damit scheint jedoch die Erfahrung selber schon jetzt auf einen Punkt gelangt zu sein, wo ihr die innere Einheit aller Naturprocesse und die gemeinschaftliche Urquelle aller erscheinenden Realität factisch nahe tritt. Daß überhaupt eine solche vorhanden sein müsse, kann sie ohnehin nicht in Abrede stellen, so gewiß auch die endliche Natur, trotz ihrer Gegensätzlichkeit, doch nur als geschlossenes Ganze, als Totalität aus der Einheit gefaßt werden kann.

Anmerkung. Nur aus einer einzigen Urkraft und deren Ürerregung müssen alle besondern Naturprocesse und deren unterschiedene Phänomene hergeleitet werden; dies ist das längst ausgesprochene Postulat einer Naturwissenschaft, als solcher, als geschlossener. Aber ebenso entschieden ist das Bekenntniß, daß jene Aufgabe für jetzt innerhalb des Umkreises der Empirie noch ungelöst sei. Hier werden wir daher in das Gebiet des Hypothetischen gewiesen. Dem aber, welcher den Begriff der Einheit der Natur festhält, kann es kaum zweifelhaft sein, in welcher Richtung auch thatsächlich jene Einheit zu finden sein werde. So gewiß das Licht factisch als das umfassendste und wirksamste Agens in der Natur sich zeigt, ebenso gewiß läßt sich voraussetzen, daß in derselben Urerregung, die das Licht hervorgerufen, überhaupt der Ursprung der endlichen Natur liege, der Grund, aus welchem der Anfang und die ersten Grundbedingungen („Mittel") der endlichen Schöpfung hervorgegangen sind. Sei dies für jetzt allerdings noch nicht mehr als eine Hypothese, keinesweges eine durch Erfahrung völlig erwiesene naturphilosophische Wahrheit: dies wenigstens läßt sich von ihr behaupten, daß sie allzuentschieden auf dem bisher verfolgten Wege aller großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der letzten Zeit liege, um nicht, als Hypothese wenigstens, mit einiger Sicherheit dem auf sich selber ruhenden

metaphysischen Begriffe vom ersten Realgrunde der endlichen Schöpfung als dessen objectives Gegenbild zur Seite treten zu können. Die erste Lichterregung könnten wir demnach als dieselbe Energie bezeichnen, welche auch die specificirenden Naturprocesse im Weltäther hervorrief und so die in ihm präexistirenden Urkeime der Dinge (§. 191.) zur ersten Scheidung brachte, während zugleich das mitentwickelte Leuchten der endlich gewordenen Weltwesen (Weltkörper) sie in stete ideale Beziehung zu einander setzt; — woran sich der folgenreiche naturphilosophische Satz schließen mag, für welchen die empirische Forschung gleichfalls schon den Beleg gefunden hat: daß auch in jedem unmittelbar nicht selber leuchtenden Naturwesen, eben wegen seiner Uranlage im oder „Verwandtschaft" zum Weltäther, ein Quell eigenthümlichen Lichtes und Selberleuchtens schlummere. (Daß es z. B. nur an der Beschaffenheit der brechenden Medien unseres Auges liege, wenn uns nicht alle wärmestrahlenden Körper zugleich auch als leuchtende erscheinen, hat neulich ein Naturforscher gezeigt. (N. Jen. Litt. Z. 1846. Nr. 220.) Erwiesen aber ist, daß wenigstens jedem organischen Körper seine specifische Temperatur, d. h. selbstständige Wärmeerzeugung zukomme, daß er mithin hiernach auch die Eigenschaft des Selberleuchtens in irgend einem Grade besitzen müsse.)

Jene ursprüngliche Erregung des Lichtes jedoch und das damit verbundene Auftreten aller kosmischen Naturprocesse, — theils der Scheidung, theils der ergänzenden Einigung und innern Wechselbeziehung, — übersteigt so sehr jeden aus gewöhnlicher Erfahrung zu schöpfenden Maasstab des Naturwirkens und alle im Endlichen sich darbietenden Analogieen, daß auch den hartnäckigsten Empiriker hierbei die Ahnung göttlich ursprünglicher Energie, eines göttlichen Waltens ergreifen muß; — und daher ist das religiös Ergreifende, unwillkürlich Ahnungsvolle, was die Beschäftigung mit astronomischen und kosmo-

gonischen Untersuchungen bei sich führt, gar wohl gerechtfertigt! Aber diese unserer Sinnenauffassung überschwänglichen Kräfte stammen nur aus der Natur Gottes, die zwar auch in diesen Wirkungen durchherrscht und geordnet ist von seiner Intelligenz, welche zwar die kosmischen Gesetze und ewigen Grundmaße des sinnlichen Universum festgestellt hat; aber es sind noch nicht die eigentlichen Kräfte seines Geistes, noch weniger seines Gemüthes, über welche wir den menschlichen Geist und seine Weltgeschichte zu befragen haben.

193.

Durch das Vorhergehende hat sich nun unsere Schöpfungslehre noch um einen wesentlichen Schritt ihrer concreteren Auffassung angenähert. Was man sonst abstract und unverständlich ein Erschaffen des Endlichen aus dem Nichts nannte, — wiewohl nach dem eben Gesagten jenes „Nichts", insofern es die unsichtbare Quelle aller Realität bezeichnen sollte, einen haltbaren, jenem theologischen Begriffe übrigens sehr fernliegenden Sinn erhalten könnte; — was wir selber, schon concreter, das Auseinandertreten und Fürsichwirken der Sonderkräfte in der ewigen Natur Gottes nannten, erregt durch seinen Universalwillen zur endlichen Schöpfung: — dafür hat sich jetzt ein noch bestimmterer, die Universalthatsachen der Erfahrung in sich aufnehmender Begriff ergeben, welcher zugleich aller der Ausbildung und Erweiterung fähig ist, welche durch fortschreitende Erfahrung in diesen Gebieten des Wissens gewonnen werden kann.

Die ewige Natur Gottes hat zu ihrem realen Gegenbilde den universalen, die Keime aller Dinge in sich tragenden Weltäther, und die Urpositionen- und Monadenwelt besteht eben in jenen unsichtbaren, von ihm umfaßten Urkräften, die dennoch die Realgründe aller Phänomene der Sichtbarkeit sind. Während sie im Schooße der ewigen Natur ruhen,

existiren sie schon auf urspecifische (urbildliche, ewige), aber noch nicht auf ausdrückliche, individuelle Weise (der Proceß der sondernden Selbstsetzung, dadurch der Individualisirung und Verleiblichung ist noch nicht eingetreten). Dazu bedürfen sie aber des Anschließens an ein allgemeines, ihnen verwandtes Naturelement, welches diese individualisirende Verleiblichung vermittelt, und, ontologisch ausgedrückt, daher sich zu ihnen verhält wie Mittel zu Zweck.

Ein jedes der präexistirenden Weltwesen tritt nämlich individualisirt, verleiblicht hervor zufolge der ihnen innewohnenden substantiellen Ewigkeit und Selbstrealisationsmacht (§. 189 ff.), sobald in den Naturelementen (als den Mitteln) das entsprechende Medium der Verleiblichung ihm gegeben ist: das ihm eingebildete demiurgische Princip treibt es ferner zum selbstständigen Dasein hervor, und so reiht sich in fortwährenden Steigerungen ein Glied der endlichen Schöpfung an das andere, indem in jedem frühern irgend eine Mitbedingung (ein Mittel) für das höhere gesetzt ist, bis zuletzt auch innerhalb der endlichen Schöpfung das Höchste völlig verwirklicht ist (dessen Betrachtung eben deßhalb über den Bereich des gegenwärtig zu Untersuchenden hinausgreift und den beiden folgenden Abschnitten anheimfällt).

Anmerkung I. Daß wir die metaphysischen Begriffe von der ewigen Natur Gottes und der in ihr wirksamen Schöpferthätigkeit bis zu realen, empirischen Gegenbildern herabzuführen versuchen mußten, kann denen nicht befremdlich sein, welche der ganzen bisherigen Entwickelung unserer Weltansicht mit wahrem Verständnisse gefolgt sind. Vom bloß Abstracten, Unwirklichen, nur Gemeinten die Speculation ganz zu befreien, sie zur unwiderstehlichen Ueberführung aus dem Realen zu vollenden, ist das längst ausgesprochene Ziel unserer Bestrebungen. Noch schlimmer wäre der Mißverstand,

wenn man in den zuletzt gefundenen Resultaten eine Versinnlichung, Materialisirung des Wesens, der Natur Gottes finden wollte. „Materie" überhaupt ist nur eine aus falscher Abstraction hervorgegangene Vorstellung: es giebt in der Erfahrung gar keine Materie als solche, sondern nur bestimmtes, durch seine Eigenschaften und die Wechselbeziehung mit anderm Realen raumerfüllendes Reale, woraus das Phänomen der Körperlichkeit entsteht. Wie jene Vorstellung daher metaphysisch widerlegt ist durch unsere Theorie von dem Raum und Zeit setzenden Realen und durch den Satz, daß jedes Reale auf specifische Weise seinen Raum und Zeit setzend erfülle, wodurch eine wahre Wechseldurchdringung der realen Substanzen, ein räumliches Ineinander nicht ausgeschlossen, sondern zufolge der specifischen Ergänzung, in welcher die Weltwesen stehen, gerade gefordert ist: ebenso ist empirisch die Vorstellung der Materie, wonach die Gravitation und ihre Gesetze allgemeine und unbedingte Geltung für alle Naturwesen haben sollen, längst aufgegeben und weit überschritten. Die Lehre von den Imponderabilien schon hat dieser Unbedingtheit ein Ende gemacht, und die Theorie von den Aetherschwingungen hebt ebenso thatsächlich die Gränzen der bisherigen Physik auf, indem sie zeigt, wie die vermeintlich allgemeinen „Naturgesetze" der Schwere, Attraction und Repulsion, kurz der „Materialität", nur auf einen sehr beschränkten Kreis der Erscheinungen passen, durchaus aber die natürlichen Gründe jener Erscheinung nichts angehen. „Materie" ist demnach auch nach empirischen Beweisen nichts Anderes, als das Phänomen jener raumsetzenden realen Kräfte, deren durchwaltende Einheit der Weltäther ist, welcher daher vollends für alle sinnlichen Merkmale der Körperlichkeit durchaus incommensurabel ist. Daß wir ihm ebendamit auch das Prädicat der Zeitlosigkeit, ewigen Dauer, der göttlichen Natur —

aber nur der Natur — beilegen, kann ebenso wenig verwundern, weil in ihm eben der (Natur-) Grund aller Realität enthalten ist, als es ein platter Irrthum wäre, darin eine Herabwürdigung Gottes finden zu wollen. Soll die abstracteste Bestimmung desselben, daß er allerrealstes Wesen, Urgrund aller Wirklichkeit sei, dieser Abstraction enthoben, soll sie mehr werden, als eine unverständliche Redensart, so ist Gott eine Natur, eine in allem Sinnlichen (Phänomenalen) wirksam gegenwärtige, den Weltraum erfüllende Urkraft beizulegen, die wir, den Vorgängen heutiger Naturwissenschaft uns anschließend, nur Weltäther nennen können. Aber dieser Weltäther ist wieder kein Abstractes, wie die Naturwissenschaft ihn faßt und nur fassen kann, da sie bis zum höchsten Realgrund aller Naturerscheinung aufzusteigen keinen Beruf hat: er ist zu denken als Einheit aller realen Substanzen, Urkeime des Endlichen, die daher weder materiell noch abstract immateriell sind, sondern nach ihrer verschiedenen Specification (vergl. §. 26.) als chemische Stoffwelt oder als organisches Leben oder als selbstbewußter Geist sich verwirklichen (in Raum und Zeit verleiblichen) können. Eine naturphilosophische Kosmogonie hätte dies an der innern Geschichte der Weltkörper bis in's Einzelne zu zeigen; und so wäre es die höchste Aufgabe der Geologie, an den Epochen der Erde die Gesetze aller Weltbildung nachzuweisen. Dennoch ist zu bekennen, daß die Erfüllung davon noch in weiter Ferne liegt, nicht nur wegen der bisherigen Unvollständigkeit der dahineinschlagenden geologischen Thatsachen, sondern weil diese Aufgabe nur durch das Ineinandergreifen der gesammten Naturwissenschaft gelöst werden kann.

Anmerkung II. Dennoch halten wir dafür, daß durch den am Schlusse des Paragraphen ausgesprochenen Satz die sichere Lösung eines mit jenen Aufgaben genau zusammenhängenden Problemes angebahnt sei, welches bisher zu den

härtesten und widerstandfähigsten der ganzen Naturwissenschaft gehörte: wir meinen die bekannte Frage nach dem ersten Ursprunge der höhern Thiere und des Menschen auf unserm Planeten. Es ist nämlich den gewissesten Resultaten der vergleichenden Anatomie und Zoologie beizuzählen, daß ein Uebergang von einem Thiergeschlechte in ein wesentlich anderes schlechthin unmöglich sei, daß eine jede Gattung, wiewohl in sich veränderlich (zur Racenbildung fähig), dennoch eine gewisse feste Schranke der Eigenthümlichkeit (die anatomisch in ihrem Knochengerüste dargestellt ist) nie zu überschreiten vermöge. Jedes Thiergeschlecht, und mit ihm der Mensch, ist eine eigene in sich geschlossene Welt, ist daher auch seiner Entstehung nach aus keiner andern abzuleiten. Die ältere naturphilosophische Hypothese daher, nach welcher aus den niedern Thieren durch allmählich vervollkommnende Umbildung die höhern, zuletzt der Mensch, sich entwickelt haben solle, für welche Umbildung die spielende Willkür der Phantasie ungeheure Zeiträume in Anspruch nahm, — diese Hypothese widerspricht durchaus aller Naturanalogie und ist völlig abzuweisen. An deren Stelle ist jetzt indeß eine noch widersinnigere getreten, indem sie das eigentliche Problem durch eine dreiste Behauptung nur umgeht, statt es anzuerkennen. Alle organischen Wesen sollen ursprünglich aus dem Unorganischen „erzeugt" sein, d. h. „aus dem Zusammentreffen gewisser physikalischer Bedingungen, einer gewissen Mischung der Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur, der Elektricität, des Galvanismus u. s. f." hervorgebracht worden sein während der „Jugendzeit der Erde", als sie in ihren Bildungen noch die ursprüngliche Kraft hatte; und dies wird zugleich als „die übereinstimmende Lehre heutiger Naturwissenschaft und Philosophie" bezeichnet *).

*) Strauß, Glaubenslehre I. S. 680—685.

Hier sei uns nun zu bemerken gestattet, daß die behauptete „Uebereinstimmung" der Naturwissenschaft in diesem Resultate auf einem Mißverständnisse beruhe, von welchem indeß wir zugeben wollen, daß die Aeußerungen der Naturforscher selbst die Veranlassung dazu gegeben haben können, indem nicht alle den Hauptpunkt dieser Frage, der an scharf zu fassende philosophische Bestimmungen angränzt, sich mit völliger Klarheit vorgelegt zu haben scheinen. Nimmermehr hat die neuere Naturwissenschaft gesagt, noch sagen können, daß alles Organische „erzeugt" sei aus Unorganischem; denn durch übereinstimmende Erfahrungen ist das Gegentheil erwiesen, daß unorganische Materie durchaus unfähig sei, Organisches aus sich hervorzubringen, daß nur aus „organischer Materie" Organisches erzeugt werde: (die dagegen von Gruithuisen aufgeführten Beobachtungen haben sich nämlich nicht bestätigt, und ebenso ist die früher geglaubte generatio aequivoca aus den dringendsten Gründen höchst zweifelhaft geworden). Dies heißt nun, auf den philosophischen Begriff zurückgeführt, nichts Anderes als das schon Bezeichnete: die organische Welt geht nur aus sich selbst hervor, aus ewig präexistirenden Urkeimen, und auch das einzelne Thiergeschlecht kann nicht als Product einer bloßen Umbildung oder gar der Zusammensetzung niederer organischer Materie angesehen werden, sondern hier ist jedes derselben sein eigener Anfang: es gestaltet sich aus einem ewigen Urtypus organischer Eigenthümlichkeit heraus, der zwar beweglich ist und den äußerlich modificirenden Bedingungen sich anpaßt (woraus im Großen die Racen, im Einzelnen die Mißbildungen hervorgehen, die beide dennoch die Festigkeit des Grundtypus zeigen), niemals aber die eigene Gränze überschreitet und in ein anderes Thier übergeht. Was sich nun gegenwärtig als ein so festes und unüberschreitbares Naturgesetz erweist, das muß auch von der Vorzeit

gelten, und die, übrigens auch an sich sehr unreife Vorstellung von einer frühern größern „Jugendkraft" der Erde kann darin nichts ändern. Vollends nun gar „das Zusammentreffen gewisser physikalischer Bedingungen", erhöhte Temperatur, besondere Elektricitätsverhältnisse und dergleichen für das Hervorbringende der Organisationen anzusehen, ist die reine, naturwidrige Willkür; hier wird das gerade zu Erklärende übersprungen und zudem die niedere Bedingung (das „Mittel") verwechselt mit der hervorbringenden Ursache, was freilich, wie wir schon bemerkten, auch manchen Naturforschern begegnet sein mag.

So zeigt sich vielmehr, wie das eigentliche Resultat gegenwärtiger Naturwissenschaft: daß niemals aus Unorganischem Organisches erzeugt werde und daß kein Thier in das andere übergehen oder anders erzeugt werden könne, als durch einen individuellen Keim, — völlig und durchaus übereinstimme mit unserer metaphysischen Theorie von den in der ewigen Natur (im Weltäther) präexistirenden Urpositionen der Weltwesen; und beide zusammen, jene Naturbeobachtungen und diese Theorie, erklären wirklich das Problem von der ersten „Entstehung" der organischen Wesen, die keine wahre Entstehung (aus dem „Nichts"), sondern ein Uebergehen aus der Latenz in die Erscheinung (aus der Ewigkeit in die Endlichkeit) ist. Zu dieser Verleiblichung bedarf aber der organische Keim des niedern organisirbaren Stoffes. So tritt derselbe erst dann in die Erscheinung, wenn das Stoffliche (das „Mittel") ihm angemessen ist, nun aber unmittelbar und unwiderstehlich, weil er, in der That schon vorhanden, nur der Bedingungen wartet, um sich zu verleiblichen. Und so ist auch der Mensch seit Ewigkeit für die Erde präexistent in allereigentlichster und verständlichster Bedeutung; wie sie nur für ihn und auf ihn hin gebildet ist. Dennoch tritt er erst sichtbar auf ihr hervor als das späteste der

„Geschöpfe", wenn der Verwirklichungs- (Verleiblichungs-) Stoff für ihn gefunden ist, — und zu diesem gehören allerdings auch bestimmte „physikalische Bedingungen", Verhältnisse der Temperatur u. s. w.; nur schließe man nicht auf die schon bezeichnete verkehrte Weise daraus, daß er irgendwie durch dieselben hervorgebracht sei. Aber nicht nur in der ewigen Natur Gottes präexistirt er, gleich den übrigen Weltwesen, sondern ihm ist zugleich eine pneumatische Präexistenz zuzuschreiben; sie reicht bis in den Geist Gottes hinein, weil nur so (wie die Psychologie in ihrer Lehre vom Genius und von dem Bewußtsein der Ideen zu zeigen hat) die wesentlichsten Erscheinungen seines Geistes zu erklären sind. —

Wegen der weitern Fragen, die sich an jenes Problem anschließen, und die aus keinem voreiligen Apriorisiren, sondern lediglich durch feste Erfahrungsanalogieen von hier aus zu entscheiden sind, ist durchaus auf die Zukunft, auf weitere Thatsachen zu verweisen, und nur nach der Seite hin die Gränze zu ziehen, wie man jene Entstehung sich nicht zu denken habe; und hierin schließen wir uns um so mehr an die von C. G. Carus gegebenen Bestimmungen*) an, als derselbe zugleich derjenige physiologische Forscher ist, der in allen seinen Schriften am Entschiedensten den Begriff eines idealen Urtypus, einer individuellen „Idee", die sich im erscheinenden Leben nur verleibliche, durchgeführt hat; also auf empirischem Wege zu demselben Resultate gelangt ist, was sich nur als consequentestes Ergebniß des metaphysischen Denkens zeigte. Hier nun sagt er, daß man die Entstehung des Menschen sich nicht so denken könne, „indem ein Thier (der Affe etwa) in seiner Entwickelung sich gesteigert und dadurch Mensch geworden sei." Er setzt hinzu: „Man muß

*) System der Physiologie 1838. I. S. 112.

nie vergessen, daß der Mensch eine durchaus neue, allen andern epitellurischen Geschöpfen fremde Bildung sei, daß er zwar wohl in seiner Entstehung durch vorhergehende Bildung tausendfältig anderer epitellurischer Geschöpfe vorbereitet, aber selbst nur als ein neues Bestimmtes aus dem an sich Unbestimmten, aus dem Aether hervorgegangen sein könne" (a. a. O. S. 113.).

Von unserm Standpunkt können wir es daher nur als Mißverstand bezeichnen, wenn man jene Anfangsperiode als die höhere ansehen will, weil die „Naturkraft der Erde" (eine ganz vage Vorstellung, in der auf's Neue das Mittel mit der höher wirkenden Ursache verwechselt wird) damals solche Gebilde hervorbrachte, wie sie es jetzt nicht mehr vermag. Auch damals brachte sie selber Nichts hervor, sondern die allgemeine demiurgische Macht in ihr. Und noch weniger vermag sie es jetzt, weil mit dem Hervortreten des Menschen ihr immanenter Zweck erreicht, das System der Schöpfung geschlossen ist. Die Wesenskeime haben sich befreit und stufenweise realisirt, das Gefäß der Bildungen ist entleert: der endliche Geist ist hervorgetreten. Jetzt wirkt die demiurgische Macht in ihm und mit ihm auf geistige Weise, immer höhere, gotteswürdigere Geistesschöpfungen hervorrufend, und insofern ist die gegenwärtige Weltzeit, wo Gott nicht mehr nur ausschließend als Weltschöpfer (Bildner) hervortritt, sondern ein geistiges Reich in den Geistern erbaut, offenbar die specifisch höhere: Gott ist nun als Geist zugleich offenbar geworden, wiewohl er Geist von Anfang war. —

194.

Durch das Bisherige ist nun gezeigt, in welchem Sinne wir früher (§. 189.) nach erfahrungsmäßigen Daten für den Begriff eines ewigen Universums fragen konnten, und wie uns hiernach derselbe ein metaphysisch-empiri-

scher geworden ist in allereigentlichster Bedeutung. Metaphysik und Weltgegebenheit entsprechen auch darin sich völlig: jene erklärt die letztere; aber auch diese bestätiget es in den Resultaten, welche die tiefer eindringende Naturforschung darbietet, daß dort die richtige Erklärung gefunden sei. So reichen jetzt Astronomie, Geologie und Physik durch ihre Ergebnisse in der Metaphysik hierüber, ja sie sind metaphysischen und (einem bestimmten Theile derselben nach) speculativ-theologischen Inhalts. Umgekehrt hat die Metaphysik eine Erweiterung gewonnen, die sie zwischen die Erfahrung selbst hineinstellt, und beide Wissensgebiete können (vielleicht zum ersten Male) Vertrauen zu einander, wie Vertrauen zu sich selbst gewinnen, weil jedes indirect und unwillkürlich der Bürge des andern geworden ist.

Man hat neuerdings vielfache Berathung gepflogen, wie „mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen", der Uebergang von jenem in dieses zu gewinnen sei. Hier zeigt sich, daß wir mit dem „Rationalen" (Metaphysischen) nicht sowohl, wie Schelling es begehrt, „bei dem Wirklichen" (Physischen) „angelangt sind", als vielmehr, daß wir, wie es recht ist, mit jenem mitten in diesem stehen. Es ist derselbe Inhalt, hier in seiner realen Ausdrücklichkeit erkannt, dort zu seinem allgemeinen Begriffsausdrucke erhoben. Damit aber bleiben beide Erkenntnißsphären nach der Form ihrer Untersuchung völlig unvermischt: namentlich braucht die beobachtende und experimentirende Naturwissenschaft gar keine Notiz davon zu nehmen, daß es wahrhaft ewige und göttliche Kräfte und Verhältnisse sind, deren empirische Erscheinung sie erforscht; und Erdmann hat dafür einen glücklichen Ausdruck gefunden, wenn er sagt*), daß die Physik (Naturphilosophie), als

*) „Natur oder Schöpfung?" 1840. S. 126. 127. Vergl. Desselben „Grundriß der Logik und Metaphysik" 1841. S. 169.

solche, von Gott Nichts wisse, sondern nur das Gegebene zu erkennen habe. Unsere Metaphysik aber weist nach, daß in jenen universalen physischen Vorgängen Gott selbst seiner Natur nach wirke, daß man hier daher eigentlich Metaphysisches vor sich habe, sowie umgekehrt alle die metaphysischen und theologischen Begriffe, welche sonst in eine weit entlegene Transscendenz entrückt scheinen, dicht vor uns liegen und das Allergegenwärtigste sind, so daß sie der Bewährung und Erweiterung durch die Erfahrung unterworfen werden können. —

195.

Blicken wir auf den Schöpfungsbegriff in seinem bisherigen Abschlusse zurück (§. 185.): so ergiebt sich für Gott ein doppeltes Verhältniß zur Schöpfung oder zu den endlichen Dingen. Es ist eben der Act des Schaffens, durch welchen er sich ihnen immanent und transscendent zugleich setzt, und erst in der Doppelheit, welche der Begriff des Schöpferwillens enthält (vergl. §. 185, 2.), wird erklärt, wie Beides nicht nur möglich sei, sondern wie in Folge der Schöpfung (in dem scharf bestimmten Sinne, den wir dort diesem Begriffe geben mußten) die Immanenz Gottes nur verbunden mit seiner Transscendenz, und umgekehrt, gedacht werden könne. Gottes Natur, seine realen Lebenskräfte, sind das Immanente, Gegenwärtige in der endlichen Schöpfung, und nichts Reales in ihr, das nicht aus der Selbstverwirklichung derselben, der eigentlichen Urposition und ewigen Uranlage alles Daseins, hervorginge. Aber eben deßhalb, weil sie aus dem Sonderwillen wirkende, aus der göttlichen Einheit losgelassene und darum creatürliche sind, — was bis auf das concreteste Weltdasein herab (vergl. §. 191—193.) sich bewährt hat: — steht die Einheit und der Geist Gottes über ihnen, ist

ihnen durch den Schöpfungsact selber transscendent geworden, ohne daß sie darum aufhörten mit Gott durch seine Natur, durch den allgemeinen Grund ihrer Sonderwillen vereinigt zu bleiben, oder auch von Seite seines Geistes mittels jener Natur für ihn durchdringlich und durchwirksam zu sein. Er kann sie wieder in Besitz nehmen durch Waltenlassen seines Geistes und seiner Einheit in ihnen, durch die für sie wiederhergestellte auch geistige Immanenz. (Was Letzteres bedeute, wird der Begriff der Weltvollendung nachzuweisen haben. Dies schlösse nämlich offenbar einen neuen und höheren Zustand derselben in sich, indem die Grundlage ihrer Selbstständigkeit auch in Gott ihnen dadurch nicht entzogen, vielmehr in ihrer Entwickelung und Selbstbehauptung gekräftigt würde. Es ist die Zurückführung der endlichen Wesen, ohne daß ihre Endlichkeit, relative Selbstständigkeit gebrochen würde, in eine eben darum concretere Ewigkeit und ausdrücklichere (bewußte) Gottinnigkeit.)

196.

So wäre nun Gott in der endlichen Schöpfung das doppelte, oder, diese Zweiheit selbst tiefer erwogen (vgl. §§. 176. 185.), das dreifache Princip. Er ist seiner ewigen Natur nach die allgemeine Grundlage, Materiatur (prima materia) der endlichen Dinge, aus welcher sie all ihre Realität, sich verendlichend, schöpfen. In diesem (chaotischen) Fürsichwirken der endlichen Sonderkräfte (im Schöpfungsanfange) ist er aber zugleich die allwirksame Einheit, das Princip der Ueberwindung jener Sonderwirkungen, wodurch erst eine eigentliche Schöpfung und eine geordnete Stufenfolge in ihr entsteht und der allgemeine Weltzweck durch sie hindurch sich realisirt: Gott, als allgemein demiurgisches Princip, in welcher Hinsicht er in der Natur, wie in der Geisterwelt, sich gewisse, noch näher nach-

zuweisende Grundformen der Wirksamkeit geben wird. — Hiermit hat aber Gott nun die doppelte Bedingung sich verliehen zum Verwirklichen des dritten Momentes, welches erst den absoluten Zweck (das Ziel) der Schöpfung vollendet, sich in die geistige Immanenz mit den geschaffenen Dingen wiederherzustellen, im Gebiete der Natur sowohl, wie in dem des endlichen Geistes.

197.

In dem eben entwickelten Begriffe des Schöpfungsanfanges ist nämlich noch ein anderer, wohl zu beachtender Umstand mitgesetzt. Der primitive Act, durch den jedes Weltwesen existirt, hat sich gezeigt als Erregung eines Sonderwillens in ihm, als individualisirende Verselbstständigung desselben, wodurch es unmittelbar von der ewigen Einheit losgelassen, ein für sich Wirkendes wird. Erst dadurch ist es „Geschöpf", ein Anderes in und für Gott; erst dadurch erklärt sich die Universalthatsache der unendlichen Individualisirung alles Wirklichen bis in die äußersten Enden seiner Verwirklichung hinein.

Mit diesem Grundbegriffe der Schöpfung ist jedoch von der einen Seite die Möglichkeit einer Entartung des Naturlebens in Aussicht gestellt, indem die Selbstentwicklung desselben nicht mehr von der Einheit und dem bewußten Principe geleitet ist, wie sie ursprünglich in Gott ist: ebenso liegt andrerseits die Möglichkeit einer Verkehrung des bewußten Lebens, des creatürlichen Geistes, der sich aus jenem Naturgrunde zu verleiblichen und damit zu verselbstständigen hat, in der Consequenz jener Prämisse: Beides ist die unabweisliche Mitbedingung, welche der ganze Schöpfungsproceß auf sich zu nehmen hat.

Dennoch ist in beiderlei Hinsicht der absolute „Zweck" und somit die Vollendung der Schöpfung nur darin erreicht, daß

die geschaffene **Natur** wieder von jenem geistigen Principe durchdrungen, im Endlichen der ewigen Natur Gottes adäquat werde (was dies heißen könne, muß der zukünftigen Untersuchung vorbehalten bleiben), ebenso daß der creatürliche **Geist** in die Einheit mit dem göttlichen Geiste erhoben, von ihm in Besitz genommen werde, (wovon unser Selbstbewußtsein uns unmittelbares Zeugniß giebt, indem es dies als Wiedergeburt, als weltüberwindende Begeisterung, als höchste Vollendung des Geistes und Seligkeit in sich erlebt.)

Gott ist aber das erste und zweite Princip der Schöpfung nur in Vorausbeziehung auf das durch beide zu vermittelnde dritte und höchste. Nur so ist die endliche **Natur**, als das **allgemeine Mittel**, der creatürliche Geist, als der Mittelzweck, mit dem absoluten Zwecke, der Einheit des endlichen und göttlichen Geistes, verknüpft zu denken, nur darin kann also auch der ganze Begriff der Schöpfung nach ihren beiden entlegensten Enden hin, nach ihrem Anfangs und Zielpunkte hin, umfaßt werden.

Anmerkung. Vielleicht kann von hier aus, namentlich durch die gewonnene Einsicht, was als der wahre Schöpfungsanfang zu setzen sei, eine alte, halbmythische Lehre, die freilich in ihrer unmittelbaren Gestalt das Weltproblem mehr zu verschleiern, als zu erklären geeignet war, eine ungezwungene Auslegung finden. Wenigstens durch ihr Alter, wie durch ihren weitverbreiteten Einfluß, der vor Allem in der orientalischen Philosophie sich geltend machte, doch auch im Platonischen Timäus hindurchblickt, und noch entschiedener vielleicht zu den vereinzelt stehenden Andeutungen über eine „böse Weltseele" in seinen Gesetzen Veranlassung gegeben haben kann, — scheint sie einer solchen Erklärung ebenso werth, wie bedürftig zu sein.

Es ist die Lehre vom Ursprunge der Sinnenwelt durch Abfall von Gott. Ist nun dieselbe wohl nur entstanden aus

der durchaus wahren und auch von uns festgehaltenen Grundvoraussetzung, daß in Gottes Natur und Geist ein „Chaos", eine erst in Einheit und Ordnung zu bringende Welt der höchste Widerspruch wäre, daß das Vollkommne vielmehr der absolute Anfang sei: so gewinnt sie um deßwillen für uns sogar ein speculatives Interesse. Sie läßt nämlich sinnreich genug, und vielleicht fähig einer noch speciellern Deutung, — die endliche Welt, welche ihr nur ein Theil ist aus der ewigen Schöpfung, von der sie sich zugleich umgeben befindet — in Folge des „Abfalls" eines übernatürlichen Geistes von Gott entstehen, der sich selber dadurch verfinsternd, auch einen Theil der Engelwelt (der schöpferischen Potenzen in Gott) in jene Verselbstständigung und Verfinsterung mit fortgerissen habe. Daher das Chaos am Anfange unserer Weltepoche, daher die starre Eigenheit des Weltwesen und das Böse in ihrer sich selber überlassenen Natur. Zur Wiederherstellung der Welt aber aus jenen, ohne seinen Willen entstandenen Anfängen habe Gott die sichtbare Schöpfung durch allmähliche Ueberwindung des finstern und selbstischen Princips geordnet, woraus die Weltstufen des unvollkommneren und vollkommneren Daseins hervorgegangen seien. Diese merkwürdige Lehre, deren Grundzüge sich bei Jacob Böhme wiederfinden, verdient schon darum erneuerte Aufmerksamkeit, weil in ihr mit Entschiedenheit auf einen Punkt hingedeutet wird, der für die gewöhnlichen Schöpfungslehren völlig abseits liegt, dem wir selber dagegen durch erfahrungsmäßige Fassung dieser Frage ganz nahe kamen (§ 191), daß nämlich unsere in Zeitlichkeit verlaufende Welt nur ein Theil und zwar der kleinste und geringste des ewigen, göttlichen Universums sei. Welchen hohen und umfassenden Begriff vom Weltall müssen wir daher bei jenem Theile des Alterthums voraussetzen, der sich zu einer Weltanschauung emporzuschwin-

gen vermochte, welche mit den wissenschaftlichen Resultaten der neuern Astronomie in offenbarste Verwandtschaft tritt!

Aber auch in speculativer Hinsicht können wir nicht umhin, ihr eine eigenthümliche Berechtigung zuzugestehen; denn es ist klar, daß jene Verselbstständigung des allgemeinen Schöpfungsgrundes in Gott, in welcher wir aus metaphysischen und factischen Gründen den ersten Anfang der endlichen Schöpfung finden mußten, wenigstens ihrer Wirkung nach als ein Sichlosreißen von Gott betrachtet werden kann; und so ist die Vorstellung eines „Abfalles" (speculativer ausgedrückt: eines von Gottes Geiste unabhängig wirkenden Grundes) nicht eigentlich falsch, sondern nur unvollständig und somit für sich zur Welterklärung unzureichend. Dennoch deutet sie hin auf die eigentliche Lösung des Räthsels, wie sie für sich selber, in ihrer Räthselhaftigkeit, eben dadurch ihre Deutung erhalten hat, indem der wahre Begriff der Schöpfung gefunden worden ist.

198.

Nach allem Bisherigen läßt sich nun um so eigentlicher und statthafter die Frage erneuern, — die letzte, welche die Schöpfungslehre zu lösen hat — was aus dem in der Welt thatsächlich verwirklichten Zwecke der Schöpfung als das höchste Ziel und der absolute Zweck des Schaffens, des gesammten demiurgischen Processes (§. 196) sich ergebe?

Gott kann, so hat sich gezeigt, innerhalb des Schöpfungsprocesses nur dasselbe verwirklichen, was in ewiger Vollendung in ihm selber vorgebildet ist. Damit ist jedoch für die endliche Welt das Höchste (Gnadenreichste) ausgesprochen, die Verleihung der eigenen göttlichen Wesenheit an dieselbe, die nur im Geiste, d. h. in den Gaben des Geistes, bestehen kann, wodurch das Endliche, Creatürliche, „Andere" gegen Gott, in der That über sich hinausgehoben,

substantiell verewigt zu werden vermag: — (wie der weitere Verlauf dies zu zeigen hat). Der allgemeine oder objective Zweck der Schöpfung ist daher überhaupt die Hervorbildung des Geistes, des Geistes über der Natur, wie aus seinem selbstständigen Grunde (aus der eigenen, im ewigen Grunde der Schöpfung bewußtlos schlummernden Individualität) zur frei bewußten Persönlichkeit. Dieser Geist jedoch, wiewohl er an sich selbst das „Ebenbild" des göttlichen Wesens und Geistes zu heißen verdient, indem er alle Elemente desselben in sich verbunden trägt, — ist zunächst doch der nur endliche; denn unmittelbar ist er von Gott geschieden, sowohl durch seine eigene an sich begränzte und auch factisch sich vereinzelnde Individualität, als noch mehr oder noch entschiedener durch das freie Selbstbewußtsein, das sich aus dieser Particularität heraus, nicht aber aus der geistigen Allgemeinheit her, selbst begreift und bestimmt.

199.

So wäre dieser Geist daher nur seinem (ihm selber verborgenen) Ursprunge, nicht aber seiner Wirklichkeit nach der göttliche. Hiermit kann diese Gestalt der Geistigkeit selbst nur für einen Mittelzweck der Schöpfung, nicht aber für den höchsten oder absoluten gehalten werden. Auch seiner Wirklichkeit nach muß daher der endliche mit dem göttlichen Geiste in Einheit treten, d. h. nicht bloß das Bewußtsein und die Ueberzeugung seines göttlichen Ursprungs gewinnen (was er in Wahrheit durch eine so selbstbeliebige That seiner Reflexion gar nicht vermöchte), sondern auch realer Weise in sich göttliches Wesen und Absolutheit empfangen, zur innern Ewigkeit erhoben werden, — was er abermals nicht durch sich selbst vermag. Umgekehrt nämlich wirkt erst dadurch der absolute Geist jene Umgestaltung des Endlichen, daß er in die Gestalt des endlichen Bewußtseins

eintritt: der Gott-Mensch, als dieser Eine, wie Gott auch nur der Eine Geist ist und allein im Geiste die Einheit seiner Unendlichkeit besitzt, ist erst der Abschluß (höchste Zweck) der Schöpfung, mit welchem Gott auch innerhalb des Schöpfungsprocesses sich vollendet, wie er in ihm an sich selbst seit Ewigkeit vollendet ist; daher auch metaphysisch das gewaltige Wort Geltung erhält: er sei der Erste und der Letzte und der (durch die ganze endliche Schöpfung hin) Lebendige, indem er innerhalb des Schöpfungsprocesses als dessen Endziel, als das durch sie hindurch sich herausbildende demiurgische Princip wirksam ist. Mithin ist der Beweggrund (subjectiv) zu der, wie der Zweck (objectiv) in der endlichen Schöpfung nur im geschöpflichen, außer Gott verwirklichten Geiste zu finden, der, selbstständig, sich dennoch mit dem göttlichen Geiste verbinden soll, — vermittelt eben durch den ersten Einschlag und die ursprünglichste Einheit des göttlichen Geistes mit dem endlichen im Gottmenschen.

Dies, der absolute Geist im endlichen Geiste, ist hiernach selbst als der absolute Weltzweck zu bezeichnen, und hierin allein, damit aber auch vollständig und ganz, ist die Lösung aller sonstigen Fragen und Probleme des Weltdaseins eingeschlossen. Alles Folgende unserer speculativen Theologie kann nur die weitere Ausbildung dieses Begriffes sein, die aber auch in einer bestimmten Hinsicht die Umbildung desselben werden würde, indem noch neue Bedingungen hinzutreten. Hier nämlich, innerhalb der Schöpfungslehre, ist bloß der reale Moment der Sache in Betrachtung zu ziehen: innerhalb der endlichen Welt und des in ihr sich abwickelnden Schöpfungsprocesses ist es als nothwendig und bloß als nothwendig gesetzt, daß jenes höchste Ziel derselben sich herausbilde. Aber es wäre principiell falsch, diese Nothwendigkeit in Gott selbst das Letzte und Höchste sein zu lassen; falsch in doppelter Rücksicht. In Beziehung auf die

endliche Welt ist Gott, auch als bloß demiurgisches Princip, in keinem Sinne an bloße Nothwendigkeit gebunden; er ist in ihr der frei und bewußt Zwecksetzende. Aber auch in Beziehung auf sein eigenes Wesen, seine Natur und Ursprünglichkeit, ist das Nothwendige, bloß Reale nie das Letzte: Gott ist nicht nur frei in Rücksicht auf das „Andere" in ihm selbst, die endliche Welt, sondern in Bezug auf sich selbst, weil er seine Natur völlig in den Geist, in die Freiheit geistiger Selbstbestimmung aufgehoben, ewig mit diesem versöhnt hat (§. 150.). Und so müssen wir in bestimmter Anwendung auf die vorliegende Frage erinnern: Was in Bezug auf die endliche Welt und auf die innerhalb des Zeitablaufes sicher in ihr erreichte Wirkung als ein Nothwendiges erscheint — (wie damit der Begriff creatürlicher Freiheit sich dennoch ausgleichen lasse, ist ein Gegenstand späterer Untersuchung), — eben das ist in Bezug auf das Princip in Gott, aus dem es hervorgegangen, Resultat der Freiheit, des freien, im Acte der Weltschöpfung, -Erhaltung und -Vollendung allgegenwärtig sich durchführenden Entschlusses oder Beschlusses, so gewiß Gott das selbstbewußte Wesen ist; und wir widersprechen hiermit einer jeden Auffassung der Art (wie sie auch noch der neuesten Schelling'schen Lehre zu Grunde zu liegen scheint), als läge in dem Principe selbst, welches den demiurgischen Proceß bewirkt, etwas einer Nöthigung Aehnliches, was Gott zu diesem Processe hindrängte, um in irgend einer Art dadurch selbst vollkommner zu werden oder für sich selbst ein Ziel zu erreichen.

Anmerkung. Indem hier die ersten von fernher vorbezeichnenden metaphysischen Principien einer Christologie sich zeigen, welche erst innerhalb einer Philosophie der Geschichte ihre Ausführung erhalten können, — denn Christus ist in keinem Sinne Gegenstand bloßer Metaphysik, was, so

klar für sich selbst es erscheint, dennoch gegen die fast allgemein jetzt waltende Vermischung des metaphysisch Nothwendigen mit dem concret Historischen und die Ausdehnung des Erstern auf das Gebiet des Letztern erinnert werden muß: — so ist, wenn nun der Mensch, das Ebenbildliche des Einen Gottes in der Schöpfung, gegenüber seinem ursprünglichen (metaphysischen) Begriffe, nicht als Einer, sondern als Geschlecht und einem Gattungsleben unterworfen, uns entgegentritt (vergl. §. 70.), dies nur aus seiner Verflechtung mit der (gleichfalls geschöpflichen) Natur herzuleiten, aus der er zuerst als der endliche zu sich selbst kommt und so unmittelbar nur als Individuum erscheint, während die innere Einheit desselben (des Menschen-„Geschlechtes") unmittelbar im Hintergrunde bleibt, nur etwa in der Form des sympathetischen Triebes in demselben schlummert und erst in seiner geistigen Existenz, in dem Gemeinschaftstiftenden der Ideen und der Sittlichkeit theils realisirt wird, theils ihm selber zum Bewußtsein kommt.

200.

Aber gerade durch die letzten Bestimmungen des vorigen Paragraphen könnte das Ganze unserer Ansicht wieder in Zweifel gestellt zu werden und jene Frage desto statthafter wiederzukehren scheinen: warum doch Gott innerhalb der Schöpfung erst zu erreichen suche, was er schon ewig besitzt, die geistige Einheit mit sich selbst, warum er, gleichsam nur sich wiederholend, durch den Vermittlungsproceß der Schöpfung zu sich zurückkehren solle, da er doch ewig bei sich ist? Hier eben meint der Pantheismus eine bequemere und faßlichere Auskunft gefunden zu haben, welcher Gott erst im Menschen, am Ziele der endlichen Schöpfung, sich vollenden, zum Bewußtsein und zur Persönlichkeit sich erheben läßt. Fällt ihm freilich dabei, mit dem Begriffe eigentlichen Schaf-

fens, auch jede Frage nach dem „Zwecke" der Schöpfung hinweg, indem es ja ein dunkler, unwillkürlicher Drang der Nothwendigkeit ist, welcher Gott zur Selbstvollendung durch die endliche Schöpfung treibt: so ist er doch jener Schwierigkeit wenigstens aus dem Wege gegangen.

Damit wären wir indeß abermals, wie bei allen Hauptfragen der bisherigen Untersuchung, in die Alternative versetzt: entweder die schon auf das Vollständigste erlangte Ueberzeugung von der absoluten Unzulänglichkeit der pantheistischen Weltansicht zu verleugnen, oder auch hier dem Zuge der Wirklichkeit zu vertrauen, der, wie er uns in dies Problem hineinleitet, so auch den gründlichen Ausweg aus ihm uns zeigen wird, indem hier, wie immer, gerade in der scheinbaren Paradoxie desselben der Schlüssel zu seiner Lösung zu finden ist.

Die Grundlage unserer Ansicht — zugleich damit ihr specifischer Unterschied von der pantheistischen Lehre — beruht nämlich auch hier auf demjenigen, was zugleich allein Ausdruck des Wirklichen, Zeugniß des Selbstbewußtseins ist: — daß der endliche Geist in seiner Unmittelbarkeit oder Allgemeinheit keineswegs, wie der Pantheismus meint, die Selbstverwirklichung (das „Person-Werden") des göttlichen Geistes sei; — und schon darum bleibt die Lehre des Pantheismus ungenügend. Unmittelbar ist der endliche Geist vielmehr ein dem göttlichen Geiste äußerlicher, diesseitiger, indem die Natur (in jenem doppelten Sinne, als ewige und endliche) zwischen beide tritt. Hierin wird aber zugleich das soeben angeregte Problem von selber gelöst.

201.

In seiner Ursprünglichkeit (durch seine Urposition) unverbrüchlich Eins mit Gott, gelangt dennoch der endliche

Geist, eben in Folge jener Erregung der Sonderwillen, die den Grund alles Endlichen bildet, zur Trennung — von Gott nicht sowohl, als von seinem Geiste. Wie Gottes Geist dadurch selbst ein dieser Natur jenseitiger wird, so tritt aus gleicher Folge auch der endliche unmittelbar als selbstständiger, auf die eigene Entscheidung gestellter, ihm gegenüber, — und dies nur entspricht auch, wie gezeigt, der Unmittelbarkeit seines Selbstbewußtseins. Hiermit ist nun aber zugleich die Einheit des endlichen und göttlichen Geistes, die als absoluter Zweck der Schöpfung bezeichnet werden mußte (§. 198.), eine wesentlich andere, als die ewige Einheit und Vermittlung des göttlichen Geistes in sich selbst; und mit Nichten wäre daher der Schöpfungsproceß die bloße Wiederholung (§. 199.) des in Gott schon ewig Erreichten; sondern in der That wird durch ihn ein Neues, in Bezug auf die Welt sogar Höheres erreicht, ohne daß dennoch behauptet werden dürfte, das ewige Wesen Gottes sei dadurch gesteigert oder erst vollendet worden.

So gewiß nämlich der endliche Geist, in seiner Unmittelbarkeit aus der göttlichen Natur, nicht aber aus Gottes Geiste lebend, frei dem letztern gegenübersteht, so kann deßhalb auch die wiederhergestellte Einheit mit ihm eine ausdrücklichere, vertieftere werden, weil sie aus wirklichen Gegensätzen sich vermittelt: es ist die Einheit (Innigkeit) der Zweie, in die sie bewußt eingehen, es ist das Waltenlassen des Einen Geistes im Andern, welches zugleich gefühlt wird, und dies Verhältniß können wir nur als das der Liebe bezeichnen. Das höchste Endziel der Schöpfung ist hiermit das verständlichste geworden; es giebt für sich selber Zeugniß seiner Wahrheit, weil es von unserm gesammten Wesen und Selbstgefühle bestätigt wird: es ist die Verwirklichung der Liebe, in ihrer universalsten Bedeutung, als das die Weltwesen innerlich verknüpfende Band, und

als die gewußte und gefühlte Einheit, die sie zu ihrem ewigen Ursprunge zurückwendet.

Hiermit ist aber wiederum eins von denjenigen Resultaten erreicht, wo die bloß metaphysische Evidenz weit überschritten wird: es ist unser gesammtes Bewußtsein, welches bestätigt, hierin die wahre Bestimmung aller Endlichkeit und des ganzen Schöpferprocesses gefunden zu haben, weil in ihm zugleich der Ursprung aller Freude und Seligkeit des Geschöpfes entdeckt ist. Wäre kein Quell der Liebe in der endlichen Welt, hätte alle Trennung nicht den Zweck, sich zu suchen in wiederhergestellter Einheit: so wäre die Welt auch für den Verstand, für die Consequenz des Denkens das wildeste, unauflöslichste Räthsel: die Liebe ist in Wahrheit der immanente, allversöhnende Zweck, weil in ihr allein die innere Vollendung, das an sich selbst Werthgebende gefunden ist für jegliches Dasein, das von ihr ergriffen wird.

202.

Hierin wird nun zugleich völlig verständlich, wie von einer Absicht Gottes im Schöpfungsprocesse die Rede sein könne: in der Thatsache der Liebe liegt eben die Gewißheit, daß nur ein persönliches Wesen der Grund der Welt sein könne. Auch bei der Frage nach dem Endzwecke der Schöpfung brauchen wir daher nicht über den Weltinhalt hinaus zu unbestimmten Annahmen und Möglichkeiten im Wesen Gottes die Zuflucht zu nehmen. Der letzte Zweck der Welt und ihr Urgrund liegen in dieser Thatsache uns aufgeschlossen. Wenn wir demnach früher (§. 126.), dort indeß noch hypothetisch, die göttliche Liebe als den Beweggrund zur Schöpfung bezeichneten, wenn wir (§. 127—129.) das „Gemüth" Gottes am Concretesten darin bethätigt fanden, daß er ein Anderes in sich zugelassen, um es durch

Liebe mit sich zu verbinden und es so der eigenen, in der Liebe liegenden Seligkeit theilhaft zu machen, wenn wir dies endlich die gnaden- und sinnreichste „Erfindung" des göttlichen Gemüthes zu nennen wagten, welche ihn zur Schöpfung vermochte: so konnte dies nur der wirkliche Inhalt derselben, die reale Weltzwecklehre, entweder bestätigen oder verneinen.

Sie thut das Erstere: Höheres kann im Bereiche des Geschaffenen nichts gefunden oder auch nur gedacht werden als die Liebe, welche die Weltwesen unter einander verbindet, zuhöchst endlich die Liebe des Geschaffenen für seinen Ursprung und der Genuß derselben: zu ihr daher, als dem Endziele, sind alle Dinge geschaffen. Aber sie selbst, diese geistige Blüthe, ist nur möglich sofern sie sich aus einem wahrhaft außer dem Geiste Gottes liegenden Schöpfungsgrunde des Endlichen erhebt, wenn sie die bewußte Rückkehr aus einer Gottentfremdung ist. Nur im freien Bewußtsein der Eigenheit, des auch außer Gott sein Könnens (sofern er Geist ist und als solcher mit uns in Verhältniß tritt — denn der allgemeinen Macht Gottes, der Naturnothwendigkeit, sich nicht entziehen zu können, hat Jeder das tiefste Bewußtsein), entspringt auch die ebenso freie Liebe und die Seligkeit der Rückkehr.

203.

Dadurch fällt zugleich das volle Licht der Klarheit und Versöhnung auf den Anfang unserer Schöpfungstheorie zurück, welche, wie sehr auch an sich nur Ausdruck der Weltthatsache, dennoch vielleicht nicht umhinkonnte, auf den ersten Anblick befremdlich und parador zu erscheinen. Wenn der erste Ursprung der endlichen Dinge in eine Sonderung von Gott, in eine Aufhebung seiner Einheit gesetzt wird, so kann

man nur dadurch einer solchen Lehre eigentliche Beistimmung zugestehen, so sehr man ihr auch in Bezug auf das Weltproblem selbst vollkommne Unabweislichkeit und Consequenz einräumen muß, daß sie durch ihr höchstes Ergebniß zugleich versöhnend wirkt, daß sie ein gotteswürdiges Ziel zu zeigen vermag. Fassen wir daher unsere Schöpfungstheorie noch aus diesem Gesichtspunkte in's Auge, indem wir sie mit den gewöhnlichen, besonders theistischen Lehren über diesen Punkt vergleichen.

Wäre der endliche Geist, der Mensch, Geschöpf in dem Sinne des gewöhnlichen, auch hierin sich selbst mißverstehenden Theismus, d. h. Product göttlicher Allmacht, eines aus Nichts ihn hervorbringenden und erhaltenden göttlichen Willens: so gehörte der Gedanke, auf welchen der Theismus dennoch auch den höchsten Werth legt, zu den größten Widersprüchen, ja er würde ein ganz sinnloses Wort: daß der Mensch frei, in eigentlichem Sinne sich selbst determinirend sei — und wir müssen wiederholen, was Jacobi allgemeiner aussprach, daß jede speculative Philosophie auf diesem Wege, dem Pfade althergebrachter Schöpfungsbegriffe, nur in absolutem Determinismus enden könne. Wie könnte ferner hiernach, in dem Ernste und der vollen Wahrheit dieses Wortes, behauptet werden, daß des Menschen Bestimmung in der freien Unterwerfung unter Gott, endlich in der daraus hervorgehenden Liebe Gottes bestehe? Soll dies Alles nicht in eitle Rede oder offenbare Selbsttäuschung auslaufen, soll das Zeugniß des Menschen, daß jenem in Wahrheit so sei, nicht zur Lüge werden vor jeder schärfern Erwägung: so setzt dies das Princip einer wahren Selbstständigkeit des endlichen Geistes von Gott, — d. h. wenn wir diesen Begriff consequent und vollständig denken wollen, den ganzen Umfang unserer Schöpfungstheorie voraus, die gerade darum allein auch das ethische Ge-

fühl und Selbstbewußtsein befriedigen kann. Der Schöpfungsact Gottes verräth eben in den höchsten, geistigsten Thatsachen der Welt, in welchem Grade er recht eigentlich die Zulassung eines Selbstständigen in ihm sei: was aber als das Ziel, als der höchste Ertrag daraus sich hervorbildet, giebt Zeugniß davon, daß jene Zulassung keine blinde oder unwillkürliche sein könne, sondern der Entschluß höchster Weisheit und Liebe, wodurch sich Gott um jenes Zieles willen, den niedern Bedingungen der Verselbstständigung des Geschöpfes unterwirft und mit Langmuth und Ausdauer den daran sich knüpfenden Entwicklungsproceß übernimmt, jenes Ziel durch die endliche Natur und durch die Freiheit der endlichen Geister hindurch zu vermitteln. Dies ist die thatkräftige, allgegenwärtig wirksame „Vorsehung" Gottes in der Welt (§. 147.), d. h. seine stets fortschreitende, sich potenzirende und steigernde Welterhaltung, in deren Begriff wir hiermit den Uebergang gefunden haben.

204.

Und hier ist die im Bisherigen oft schon beleuchtete Alternative zwischen Pantheismus und speculativem Theismus endlich auf die höchste Spitze gestellt: Wer da, unentschieden über Möglichkeiten schwebend, wie er formell allerdings es vermag, — sich nicht getraut, die aus so vielen Prämissen hergeleitete Evidenz jenes Grundgedankens über den Ursprung der Welt mit Zuversicht zu ergreifen und in ihm Ruhe zu finden — in solchen Einsichten und Abschlüssen wirkt jedoch der Charakter ebenso entschieden mit, als die Kraft des Denkens, und formelle Zwangsmittel des Verstehens giebt es hierbei nicht, welche nur die Gründe zu geben, nicht aber den Grad der Ueberzeugung zu verleihen vermögen, deren es zur Selbstentscheidung bedarf, —

dem bleibt zunächst nur übrig, in den Pantheismus zurückzusinken. Doch dieser, wie wir vollständig erkannt haben, erklärt Nichts wahrhaft, sondern schließt vorzeitig absprechend die Untersuchung da, wo sie erst beginnen sollte: er ist der Sumpf, in welchem die freie Forschung in's Stocken gekommen. Und so müßte ein Solcher noch einen Schritt weiter zurückgehen: bis zur völligen Unentschiedenheit und skeptischen Verläugnung der Wissenschaft, ein Abschluß, bei dem es niemals sein letztes Bewenden haben kann!

Ist man aber einmal genöthigt worden, die Ursache der Welt als eine persönliche zu denken — und bis hierher geht nur der dialektische Zwang des (regressiven) Denkens, bis so weit aber wirklich, wenn es gründlich sein soll (vergl. §. 88 ff.): — so ist man freilich in eine erwägende Wahl gestellt, zu welcher man sich vollkommen bewußt bekennen darf, — denn die freie That kann ebenso nur durch freie Anerkenntniß, — der freie Geist auf den freien treffend, — aus ihren Folgen herausgefunden werden. Ist nämlich die höchste Intelligenz als wahrhafte Weltursache erkannt, so muß auch diese Welt den gotteswürdigsten Inhalt bieten. Hier aber schwankt eben die Einsicht und das Urtheil, weil sich jene Welt unter gar verschiedenen Gesichtspunkten darstellt. Was die wahrhaft höchste Welterscheinung, das Vollkommenste im Endlichen sei, und wie es zu deuten, dahin reicht nicht jene Nöthigung des Denkens, denn hier entscheidet nur die Reife innerer Bildung, die Tiefe geistigen Erlebens, und so müssen wir auch für die Entscheidung, die von uns gegeben worden ist, bei dem vollkommenen Bewußtsein von der Evidenz unserer Gründe dafür, und ohne die innere Gemeingültigkeit derselben im Geringsten preiszugeben, dennoch auf äußere Gemeingeltung ausdrücklich verzichten. Nur der wird diese Lehre fassen, in ihm wird ihre Evidenz aber auch mit stets erneuerter Frische lebendig

bleiben, der vom höchsten Weltdasein, von der Gottesliebe thatsächlich ergriffen worden ist. Er zweifelt nicht mehr an jenen hohen Wahrheiten, denn in seinem Innern hat das Räthsel der Welt sich factisch gelöst, er überschaut ihr scheinbar verworrenes, den niedern Blicken unentwirrbares Treiben von der höchsten und sichersten Warte.

Zweiter Abschnitt.

Die Erhaltung der endlichen Welt.

205.

Durch den Abschluß der Schöpfungslehre ist der Begriff der **Welterhaltung** bereits in vollständiger Bestimmtheit uns überliefert worden; die Aufgabe dieses Abschnittes besteht, nach ihrem abstractesten Ausdrucke gefaßt, darin: den **Inhalt** des demiurgischen Processes darzulegen, durch welchen der **universale**, wie der **absolute** Weltzweck realisirt wird; und ihr Ziel ist zu zeigen, wie innerhalb der Bedingungen des endlichen Daseins und seiner relativen Selbstständigkeit dennoch die **Einheit** jenes immanenten Weltzweckes theils **erhalten** (gesichert), theils in der endlichen Wirklichkeit immer höher **gesteigert** und adäquater verwirklicht werde: — was dann in der Lehre von der **Weltvollendung** seinen Abschluß findet. Die Aufgabe, in ihrer Universalität bisher noch nicht ausgeführt, läßt sich gleichwohl in der Form besonderer Probleme wiederfinden, welche zu allen Zeiten die Vernunftforschung auf das Tiefste und Antheilerregendste beschäftigt haben. Die Frage, ob eine göttliche Vorsehung die Welt, namentlich die menschlichen An-

gelegenheiten leite; das Problem, wie die menschliche Freiheit (wir sagen allgemeiner: die Wurzel einer Selbstständigkeit in jedem endlichen Wesen) mit der Einheit des Weltganzen, mit dem „göttlichen Weltplane“ auszugleichen sei; die Aufgabe einer Theodicäe endlich, um die Thatsachen des physischen Uebels und des moralisch Bösen mit der zugleich doch zu behauptenden Vollkommenheit der Welt auszugleichen: — alle diese längstbekannten Fragen sind nur besondere Seiten des Einen Grundproblemes, wie bei der Selbstständigkeit der endlichen Weltwesen, und gerade durch sie hindurch oder mittels ihrer, der Weltzweck erreicht werde?

Während daher im vorigen Abschnitte Gott seinem intelligenten Principe und seinem Willen nach bei Schöpfung der endlichen Welt mehr als zulassender, denn als wirkender erkannt werden mußte, sind beide im Begriffe der Welterhaltung als das eigentlich Thätige gesetzt; und so tritt nach unserer Auffassung der Begriff der göttlichen Welterhaltung wesentlich an die Stelle desjenigen, was nach den bisherigen Lehren Gott in der Weltschöpfung war: er ist hier das eigentlich demiurgische, neubildende Princip, die wirksame „Vorsehung“ (§. 147.) in der endlichen Welt; und erst in diesem ergänzenden Begriffe ist sein vollständiges Verhältniß zur Welt erkannt.

206.

Aber auch für dieses beruht der Grund der ganzen Evidenz auf dem Begriffe des persönlichen Gottes in dem genau von uns bestimmten Sinne. Wäre er nicht die Macht des Bewußtseins über seine Unendlichkeit, es würde auch nicht begreiflich, wie er innerhalb der endlichen Weltentwicklung den relativen, wie den absoluten Zweck derselben mit überwindender Sicherheit herauszufördern vermöchte. Nur in der Person Gottes ist, wie die gründliche Erklärung

so die eigentliche Garantie und Sicherheit, die teleologische Festigkeit dieses Weltdaseins zu finden, indem Gott das Zwecksystem der Dinge — nicht nur theoretisch oder urbildlich — vorausschaut (mit dieser Vorstellung der reinen Geistigkeit begnügt sich der abstractere Theismus), sondern indem er den Ablauf der endlichen Welt zugleich real in der Einheit seiner Unendlichkeit beschlossen trägt, nicht nur die ruhende Ewigkeit des Urgrundes für sie ist, sondern auch in ihrer endlichen Verwirklichung die stets übergreifende Macht für dieselbe bleibt. Wenn daher hier noch ein Zweifel gehegt werden könnte an der welterhaltenden Persönlichkeit Gottes: so würde in der Natur das stets sich wiederherstellende Gleichgewicht ihrer Kräfte und Bildungen, in der Geisterwelt das aus allen Verdunkelungen der Geschichte neu und höher aufgehende Licht des Guten und der vertiefteren Wahrheit den factischen Beweis davon führen. (Man spricht in Bezug auf die Natur von „festen, unüberschreitbaren Gesetzen" derselben, dem unmittelbaren Factum gegenüber mit vollem Rechte. Aber es ist von uns gezeigt worden, daß solche „Gesetze" niemals das Letzte, wahrhaft Erklärende, der absolute, sondern nur der nächste Grund für das abstrahirende Denken sind, welches in ihren Ausdruck eigentlich bloß die höchste Allgemeinheit der Erscheinungen selber zusammengefaßt hat. In Bezug auf die Menschengeschichte ist man vollends blind bei sehenden Augen, wenn man sich überredet, die Menschen aus sich selbst vermöchten Geschichte zu machen. Die Solches behaupten, haben das Providentielle, das in jedem Auftreten eines weltgeschichtlichen Genius liegt, nie erwogen, der, wo für den berechnenden Verstand und für die regelmäßig wirkenden Kräfte die Geschichte an ihrem Ende zu stehen und in tiefster Erschöpfung sich ausgelebt zu haben scheint, auf völlig unerwartete und unausfindbare Weise eine neue geistige Epoche über der veralteten

Zeit herausführt. Bringt ein Solches der Witz oder die Willkür des Menschengeistes hervor; oder will man sich dabei mit der Erklärung abfinden, daß dies lediglich die Producte eines blind in sich gährenden Weltgeistes seien?)

Dies nun in seiner Allgemeinheit ist das Begriffsgebiet, das die gegenwärtige Untersuchung auszuführen hat. Was sonst Naturgesetz hieß, was man in den menschlichen Begebenheiten mit dem ungewissen Ausdrucke einer göttlichen Vorsehung zu bezeichnen pflegte, davon soll nachgewiesen werden, daß es seinen letzten und wahren Grund habe in der freibewußten That eines welterhaltenden, den ewigen Endzweck in ihr ausführenden Gottes.

207.

Was nun zuvörderst den allgemeinen Begriff der göttlichen Welterhaltung betrifft, so ergiebt sich bei uns auch für diese Lehre aus den Prämissen des Bisherigen ein durchaus veränderter Standpunkt im Vergleiche zur frühern Behandlung derselben in der theologischen Dogmatik und in der Religionsphilosophie. Die bisherigen Lehren sind nämlich noch nicht über die Alternative hinausgekommen:

1) Entweder die Welterhaltung als den fortdauernden Act des göttlichen Schaffens zu fassen, durch den er die Welt stets von Neuem hervorbringt und zu seinem Producte macht. Wie die endliche Welt, sagt man, nur entstehen konnte durch den sie zuerst hervorrufenden schöpferischen Willen, so kann sie auch fortbestehen nur durch die Dauer dieses Willensactes und durch die unmittelbare Wirkung desselben. Grundprämisse ist dabei die Nichtsubstantialität alles Endlichen, und das Hauptresultat, daß die Welt ununterbrochener Effect sei des göttlichen Schaffens-Erhaltens, welche Begriffe hier eigentlich zusammenfallen. Es ist die bloße Fortsetzung der Lehre von der Schöpfung

aus dem Nichts, und der urkundliche Sinn der alten Definition: daß die Welterhaltung nur in fortdauernder Schöpfung derselben bestehe (conservatio est creatio continua).

Bemerkenswerth bleibt hierbei, daß damit das Geschöpf im Einzelnen, wie das endliche Universum im Ganzen, in völliger Uebereinstimmung mit dem Principe des Pantheismus, als substanzlos gedacht werden. Nach beiden Ansichten ist das einzig Substantielle Gott. Ob nämlich, wie nach diesem Theismus, das Endliche substanzlose Modification des göttlichen Willens, oder nach dem Pantheismus, des göttlichen Wesens sei, macht in Bezug auf die Substanzlosigkeit des Endlichen und die weiter daraus hervorgehenden Consequenzen keinen wesentlichen Unterschied. Nur in der andern Rücksicht ist ersterer Ansicht der Vorzug zuzugestehen, daß im Begriffe des „Willens" das geistige, intelligente Princip in Gott entschiedener zu seinem Rechte gekommen ist, als im bloßen Substantialitätsbegriff des Pantheismus. Uebrigens kann es hier nicht mehr darauf ankommen, die ganze Grundprämisse jenes Begriffs der Welterhaltung zu widerlegen; dies ist im vorigen Abschnitte schon ausreichend geschehen. Durch das halbe Umschlagen dieser Lehre in den Pantheismus zeigt sich indeß von Neuem, wie ungenügend die ganze Ansicht sei, um eine gründliche theistische Philosophie auf ihr zu erbauen. —

208.

2) Oder man läßt die Welterhaltung darin bestehen, daß Gott den endlichen Dingen das Vermögen verleihe, aus sich selbst fortzudauern, daß er sie als endliche Substantialitäten erschaffen habe; wodurch freilich die eigentliche Begreiflichkeit dieses Schaffens, als des Hervorbringens eines dennoch Substantiellen, in tiefe Nacht gehüllt, zum Unbegreiflichen herabgesetzt wird: — weßhalb auch Leibnitz es nicht vermochte, das Verhältniß seiner

Monade zur Schöpferthätigkeit Gottes bestimmter aufzuklären und zur eigentlichen Schöpfungstheorie zu fixiren: der Widerspruch stand ihm im Wege, daß das an sich Substantielle, Beharrliche, dennoch bedürfen sollte immer von Neuem bewirkt zu werden durch einen ausdrücklichen Willensact, der es vielmehr zum an sich Zufälligen, Substanzlosen, auch nicht sein Könnenden niederdrückt. Deßhalb kann diese Theorie eben nur behauptet, als Hypothese aufgestellt, nimmermehr aber erwiesen oder eigentlich begreiflich gemacht werden: — wobei außerdem noch an die Cautelen zu erinnern ist, welche wir früher (§. 105 Anmerk. S. 293.) über dies ganze Begriffsverhältniß zur Sprache gebracht haben.

Die weitern Consequenzen dieser Lehre bestehen nun darin: daß die endliche Welt als die ein für allemal fertige, für sich bestehende, aus Gott herausgestellt worden, daß er selbst der nur überweltliche gegen sie ist. Die Welt besteht nur durch die eigene (ihr verliehene) Kraft und erhält sich, einmal in Gang gesetzt, gleich einer wohlgeordneten Maschine aus sich selbst; und Gott hat unmittelbarer Weise oder in ihrem regelmäßigen Gange nichts mehr in ihr zu wirken, indem er nur jene allgemeine Naturordnung erhält; wohl aber läßt sich denken, daß er zur Erreichung außerordentlicher Zwecke auch auf „außerordentliche Weise" in sie einwirke Jenes sind die sogenannten Naturgesetze, als feste „Einrichtungen" Gottes: dies die sogenannten Wunder, als Wirkungen „übernatürlichen Eingreifens" in dieselbe, das Ganze die deistische Weltansicht, welche in der Theologie lange genug geherrscht hat und auch jetzt, wiewohl untermischt mit besseren Einsichten, noch nicht völlig von ihr aufgegeben ist. In die Physik hat sie durch Newton Eingang gefunden und sich auch hier, was die bewußten oder bewußtlos bleibenden metaphysischen Prämissen der Physiker anbetrifft, tief und bleibend eingebürgert.

Die gewöhnliche Annahme von Naturgesetzen hat eigentlich hier ihren Ursprung; sie ist nämlich dem empirischen Denken eine feste und bequeme Schranke, innerhalb deren es, mit ausdrücklicher Beseitigung aller metaphysischen Gründe, das durch empirische Abstraction Gefundene verallgemeinern kann; und wenn man auf das an sich Sinnlose und Unerwiesene jener Vorstellung aufmerksam macht, so ist es zudem noch gestattet, sie als eine übereinkömmliche Fiction zu bezeichnen, um auf ein höchstes Allgemeine in der Natur hinzudeuten, ohne über sein Wesen sich näher zu entscheiden. Am Rohesten war dabei die Auffassung Newton's, daß Gott durch einen von Außen kommenden, einmal erfolgten Anstoß (impulsus divinus) dem Weltgebäude die erste Bewegung verliehen habe, welches diesen Stoß nach dem Gesetze der Trägheit (d. h. eben weil es gar kein Princip der Selbstigkeit in sich hat) in's Unendliche an sich bewahre. Aber die also des göttlichen Beistands entbehrende Welt mußte in allmähliche Deterioration verfallen, welche eine Nachbesserung Gottes durch außerordentliche Einwirkung (influxus extraordinarius) nöthig macht, und so war die Prämisse für die orthodoxe Wundertheorie sogar in die Physik eingeführt. Wie nun jedoch die Willkürlichkeit solcher Vorstellungsweisen sich nicht verbergen ließ, ist es von hier aus ein Fortschritt zur Klarheit geworden, wenn Laplace späterhin sich rühmte, einen solchen Gott als überflüssig verbannt zu haben aus dem Umkreise seiner Erklärungsgründe.

Der eigentlich speculative Vertreter dieser Ansicht ist Leibnitz, weniger durch seine Monadenlehre, als durch die daran geknüpfte Hypothese einer vorausbestimmten Harmonie, wonach jedes Einzelwesen dergestalt „präformirt" sei, daß es, aus sich selbst sich entwickelnd (gleich einem für sich gehenden „Uhrwerke"), dennoch allen übrigen Weltwesen harmonisch bleibe. Darin liegt einestheils der Grundbegriff ei-

ner fertig aus Gott herausgesetzten Welt: die endlichen Wesen sind als Substanzen gegeben. Anderntheils ist diese Substantialität durchaus doch nur ihnen eingeschaffen; denn was sie sind in Folge derselben, wozu sie sich entwickeln, das sind sie nicht durch Selbstbestimmung, sondern durch die ihnen eingebildete Präformation. In dieser durchaus künstlichen Hypothese (denn als Hypothese, um innerhalb gewisser Prämissen den Weltzusammenhang auf's Wahrscheinlichste zu erklären, hat Leibnitz die vorherbestimmte Harmonie nur behandelt) fällt somit Schöpfung und Erhaltung eigentlich doch wieder in Eins zusammen. Gott hat durch freiwählende Vorausschöpfung Alles in die Welt hineingelegt, was sie werden kann, so daß sie nun seines Beistandes, daß es eines demiurgischen Processes in ihr nicht mehr bedarf. Sie ist ein für allemal ausgeschaffen, mit überlegender Berechnung nach ihrem ganzen möglichen Inhalt vorausbestimmt; und so hätte sich Gott eigentlich überflüssig gemacht für dieselbe; eine Folgerung aus seiner Ansicht, welche man Leibnitzen schon bei seinen Lebzeiten entgegenhielt, und die er genügend abzuweisen nicht im Stande war. Dennoch liegt nicht in solchen einzelnen Folgerungen, sondern in dem bloß Hypothetischen, künstlich Erdachten der Grund dieser Ungenüge: was jene Lehre behauptet, damit übersteigt sie um Vieles den Bereich des in der Weltthatsache Gegebenen, und da eben beginnt ihre Willkür und ihre Ungewißheit.

209.

3) Ueber diesen Gegensatz und Widerstreit der beiden entgegengesetzten Weltansichten sind wir selbst nun principiell hinausgeschritten durch das dreifache Verhältniß, welches nach uns der Gottheit zur endlichen Welt zukommt (§. 195.),

indem Gott allgemeiner (ewiger) Grund und Einheit derselben, als demiurgisches Princip innerhalb jener universalen Grundlage aber das den allgemeinen und den höchsten Weltzweck Auswirkende ist. Die beiden letzten Begriffe sind hier nun zu erschöpfen, indem diese Glieder jenes Verhältnisses dasjenige enthalten, was im Unterschiede von der Weltschöpfung den Begriff der Welterhaltung und Weltvollendung ausmacht.

I.

Die Welterhaltung im Unterschiede von der Schöpfung.

210.

Gott ist schon zufolge seines ewigen Wesens die substantielle Grundlage, das allgemein Erhaltende der endlichen Dinge, und so wäre in diesem, zunächst noch ganz unbestimmten Sinne die Welterhaltung sogar ein weit ursprünglicherer Begriff für Gott als der der Weltschöpfung. Gott ist der allgemeine und einzige Grund und Daseinsquell (das gemeinsame pabulum vitae) für alle Realität und alle ewige, wie endliche Existenz. Was die endlichen Dinge werden können, wozu sie sich im Zeitverlauf entfalten, das ist schon in ihm auf ewige Weise, indem das wahrhaft Seiende überhaupt des Werdens (Neuentstehens) unfähig sich erwiesen hat. Gott ist mithin vor allen Dingen die Substanz der ewig-endlichen Substanzen (Urpositionen) und es bedarf daher keines eigentlichen Schöpferwillens, keiner positiven Wirksamkeit von seiner Seite, um die endlichen Weltwesen dieser ihrer allgemeinen Grundlage nach zu erhalten. In dieser, in ihrer Urbestimmtheit sind sie eben so ewig wie Gott, denn sie sind Momente des göttlichen Wesens. (We-

nigstens bis hierher und nicht höher drängt uns die Weltthatsache zurück, wobei wir übrigens der schon erwähnten Cautel (§. 105. S. 293.) eingedenk bleiben, welche indeß weit jenseits des hier zu untersuchenden Begriffsgebietes fällt.)

Wenn jedoch auch in Rücksicht auf die Verendlichung der Urpositionen von einem Schöpfungswillen die Rede sein mußte, so war er lediglich als zulassender zu bezeichnen, — zulassender in doppeltem Sinne: Gott erregt den Sonderwillen, den eigentlichen Grund ihrer Verendlichung, in den Urpositionen, läßt sie als Andere gegen sich in seiner Einheit zu; aber er thut dieß, er fördert ihre Eigenheit und Selbstentwicklung nur, um in ihnen ein Höheres, das eigentlich wirkende, demiurgische Princip zu sein. Zulassender ist jener daher nur im Verhältnisse zu dem demiurgischen, als eigentlich schöpferisch sich setzenden Willen: Den letztern nun nennen wir den welterhaltenden in eigentlicher oder ausdrücklicher Bedeutung, indem er den Weltzweck, das wesentlich die endliche Schöpfung Organisirende und Beseelende, innerhalb jener allgemeinen Schöpfungsgründe in allmählichen Steigerungen herauswirkt. Hiermit ist der Bereich jenes Begriffes vollständig umschrieben, welcher daher den Begriff der Weltvollendung zugleich in sich schließt, wie seiner Realität nach ihn möglich macht, ohne daß jedoch dieser mit jenem zusammenfiele. Weltvollendung bezeichnet nämlich nur den Gipfel jener Zwecksteigerungen des demiurgischen Princips, das höchste Ziel und concentrirteste Resultat jener lebendigen Welterhaltung, in welcher der schöpferische Wille in der That wirksam geworden ist.

211.

Aber durch jenen ein Endliches zulassenden Willensact sind die endlichen Wesen zunächst als selbstständige gegen einander gesetzt: jedes wirkt aus sich selbst und folgt nur seiner eignen Entwicklung; es ist sich selbst das Unbedingte und strebt auch thatkräftig nach dieser Absolutheit. (Daraus stammt das tiefe, unwillkürliche Gefühl der Selbstigkeit, die „Selbstliebe“, welche jedem beseelten Wesen aufgeprägt ist, so lange es in seiner Unmittelbarkeit verharrt, was sich bis in die selbst- und bewußtlose Natur hinab erkennbar macht an der Unregelmäßigkeit und Irrationalität, die jeder Naturerscheinung beigemischt ist, wenn sie sonst auch den strengen Typus des mathematischen Gesetzes an sich trägt: so in den astronomischen Bewegungen der Weltkörper, in den Einzelproducten des Crystallisationsprocesses u. dergl. Und je höher das Naturwesen steht, desto größern Umfang erhält erweislich die Bethätigung dieser Selbstheit, ebenso wie jedes Thier- oder Pflanzengeschlecht, mit Verdrängung aller übrigen, unwillkürlich sich zu universaliren strebt.)

Hiermit ist das Endliche für sich selbst ein Einzelnes geworden und ist verschlossen gegen das Ganze. Die Einheit der endlichen Welt, d. h. zugleich der Zweck ihrer Entwicklung, bleibt im Hintergrunde (eine gleichsam für sich unwirksame Möglichkeit), indem es nach unsern metaphysischen Auseinandersetzungen (Ontologie §. 195. ff.) eine äußerlich determinirende Nothwendigkeit in letzter Instanz gar nicht giebt, welche die Weltwesen einem mechanischen Zwange zu unterwerfen, oder sie zu Producten einer so äußern Nöthigung zu machen vermöchte. Alle Nothwendigkeit für dieselben ist vielmehr die innerliche, diejenige, welche in ihrer eigenen Urposition liegt. Diese Nothwendigkeit ist daher, gerade um solcher Innerlichkeit willen, der

Quell ihrer Selbstigkeit und Irrationalität, das Princip ihrer Freiheit, wenn wir den letztern Begriff in ganz universalem Sinne nehmen wollen.

Daher ist jene Einheit der endlichen Welt und der immanente Zweck ihrer Entwicklung durch die bloß particularisirende Selbstthat der Welt nicht zu erreichen. Ihr gegenüber, oder eigentlicher in ihr selbst, aber über sie hinaus, muß ein centralisirendes und zwecksteigerndes Princip wirksam sein, als welterhaltendes in positivem Sinne. Es ist daher kein fertiger Mechanismus, der in der endlichen Welt nur sich abwickelt, weil er ein für allemal von Gott präformirt wäre: die endliche Welt ist im eigentlichsten Sinne durch den bloßen Schöpfungsact nicht fertig, sondern sie hat nur die Anlage dazu, die Kräfte davon in der ewigen Substanz und Einheit des göttlichen Wesens.

Andererseits kann jedoch diese sich steigernde Vollendung der Welt auch nicht gedacht werden als Resultat einer äußern Einwirkung Gottes, was dem längst widerlegten Begriffe einer falschen Transscendenz anheimfiele, sondern seine Wirksamkeit in den Weltwesen neben ihrer Selbstthat, oder durch diese hindurch, muß als der einzig wahre Grund begriffen werden. Wie es keine präformirten „Natureinrichtungen", „Naturgesetze" und dergleichen giebt, ebensowenig eine von Außen eingreifende, willkürlicher oder zufälliger Weise umlenkende Gottheit, sondern nur die lebendige, aber zugleich geistig wirksame Gegenwart Gottes ist das eigentlich und einzig Welterhaltende, und wir müssen hierbei an alle Bestimmungen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften erinnern, welche hier eingreifen. (Vgl. §. 146 — 148. §. 151 — 153.)

212.

Die Welterhaltung besteht daher, ihrem realen Begriffe nach, in der allgegenwärtig thatkräftigen Lösung (Ueberwindung) eines Gegensatzes, der im Grundwesen der endlichen Schöpfung nothwendig zurückbleibt, so gewiß diese (§. 171. ff.) am Ursprünglichsten in der Erregung der Sonderwillen besteht. Jedes endliche Weltwesen ist, wie dort gezeigt worden, durch sein Geschaffensein, welches seine Selbstschöpfung unmittelbar in sich schließt, als ein relativ selbstständiges gesetzt. Ein in Selbstthat sich behauptendes, aus sich aufquellendes, darum ewig-endliches Princip ist der Anfang seines Daseins: hiermit verfällt es in seiner Unmittelbarkeit dem Gegensatze ebensowohl gegen die innere Einheit der Welt, als gegen die Selbstigkeit der Andern. So stellt die endliche Schöpfung in dieser Ursprünglichkeit und anfänglichen Erregung, — wovon wir das concrete Gegenbild schon kennen gelernt haben (§. 189. ff.) — noch keinesweges die verwirklichte Einheit, den in ihr ausgewirkten, immanenten Zweck, sogar noch nicht einmal äußerliche Totalität, Ganzheit und geordnetes Universum dar, sondern sie ist ein Aggregat selbstisch und tumultuarisch gegen einander wirkender Einzelkräfte, ohne daß ein Bleibendes, eine feste Gestalt des Ineinanderwirkens daraus hervorzutreten vermöchte, eben weil zunächst bloß die Selbstigkeit und Vereinzelung waltet. (Empirisch ist in unserm Weltdasein dieser Anfangszustand längst überkleidet worden durch die segensvollen Wirkungen des demiurgischen Principes; dennoch blicken die Reste desselben noch überall hindurch, besonders in der geologischen Natur, deren gewaltsame, in wiederholtem Selbstzerstören auflodernde Processe uns factisch überzeugen, daß in ihnen noch nicht die milde, ordnende Kraft eigentlich zweckerfüllten Schaffens, oder wie wir

sagen müssen, das Princip der Welterhaltung darin hervortritt, welches nie resultatlos oder zerstörerisch waltet, sondern unverkennbar das Siegel bleibenden Zweckes seinen Gebilden ausdrückt. Aber auch jedem organischen, am Höchsten jedem geistigen Wesen ist jener Keim titanischen Eigenwillens eingesenkt, wodurch es sich zu universalisiren, seine Eigenheit herrschsüchtig Allem aufzudrücken, oder in feindlicher Reaction gegen die Allheit sich aufzulehnen sucht. Aus der natürlichen Unmittelbarkeit der Selbstheit, die in jedem Wesen ruht, schlägt die Selbstsucht empor, welche im Thierleben nicht weniger bezeichnend, ja der äußern Erscheinung nach noch gewaltsamer sich darstellt, als in der moralischen Welt, indem dort die Hülle der Heuchelei sie noch nicht überdeckt.)

213.

Diese Härte des realen, verwirklichten Gegensatzes ist es nun, welche das demiurgische Princip in allmähligen Steigerungen zu überwinden hat, wie sie in der gegliederten Wesenleiter der endlichen Welt uns wirklich vor Augen liegen. Dennoch bewährt sich darin gerade jenes Princip als das absolut intelligente, selbstbewußte und freiwollende von Anfang. Es liegt ferner nämlich im Begriffe des absoluten Weltzwecks die unabweisliche Bedingung: daß jedes Weltwesen das selbstständige sei; diese allgemeine Bedingung schließt eben damit die Möglichkeit in sich, daß der Weltzweck im Besondern sich nicht erreiche, daß das einzelne Wesen nicht seinem Begriff genugthue. Es ist eine reale Antinomie, deren Thatsächlichkeit zugleich auf universale Weise sich uns aufdrängt, im Einzelnen oft ungelöst, aber stets durch das Ganze der Schöpfung sich ausgleichend: damit der Weltzweck nach seiner Grundidee erreicht werde, ist davon die Bedingung unabtrennlich, daß er in jedem einzelnen, weil

durch Selbstthat bedingten Falle auch unerreicht bleiben könne.

Deßhalb endlich: je höher, relativ vollendeter auf der Stufe der Weltwesen, mithin je gottähnlicher das Geschöpf ist, desto mehr wird es diese Macht der Selbstständigkeit an sich tragen und in desto umfangreicherer Fülle sie bethätigen, d. h. desto fähiger wird es sein, den in dasselbe gelegten Zweck, seine „Bestimmung", zu erreichen oder nicht zu erreichen, rein durch sich selbst. Im Charakter der relativen Vollkommenheit jedes endlichen Wesens liegt gerade die Möglichkeit, daß es realiter derselben nicht entspreche: die wahre (ewige) Form der Vollkommenheit macht unabweislich, daß möglicher Weise sie im Einzelnen auch nicht erreicht werde, und mit der Stufe der Vollkommenheit des Weltwesens wächst und vermannigfaltigt sich in gleichem Verhältniß diese Möglichkeit innerer Entartung. Und so ist überhaupt in der Grundform des Geschöpfes, im Principe seiner Vollkommenheit und Gottähnlichkeit gerade, die allgemeine Möglichkeit seines Zurückbleibens hinter seiner Bestimmung, oder seiner Entartung, mitgesetzt: der Begriff des malum metaphysicum im weitesten Sinne, — durch eine deutsche Bezeichnung kaum genügend auszudrücken, indem weder „Uebel", noch „Böses" bedeutet, worauf es hier ankommt: die Möglichkeit, daß durch die Selbstentwicklung des Weltwesens der ihm immanente Zweck nicht erreicht werde, — eben weil es nicht Product göttlichen Schaffens ist, sondern aus gottebenbildlicher Selbstthat existirt.

214.

Hiernach ist der Begriff der Welterhaltung in einem doppelten, näher erwogen in einem dreifachen Verhältnisse zur endlichen Welt zu fassen.

1.) Jenem Anfangszustande der endlichen Welt gegenüber (§. 212.) ist Gott zunächst die ewige, aber nur ewige, Einheit derselben, das innerlich erhaltende Band, welches die Urpositionen in ihrem Grunde zusammenschließt und auf ewige (vorgeschöpfliche) Weise in einander bezogen erhält: — der universalste, unabweisbarste, aber zunächst abstracteste Begriff der Welterhaltung, auf welchen daher auch eine abstracte — deistische, wie pantheistische — Speculation den Gedanken der Welterhaltung zu begränzen pflegt.

Aber wirklich und zugleich concret wird diese Einheit nur durch die realisirenden Acte der lebendigen Welterhaltung, welche, nachdem jene Urerregung der Sonderwillen zur Verendlichung geschehen, aus den dunkeln, selbstisch wirkenden Anfängen der endlichen Schöpfung den allgemeinen, wie den höchsten Weltzweck neuschöpferisch hervorruft. Und dies eigentlich ist der erste reale Moment des Begriffes der Welterhaltung.

Dort nämlich, in jenen Schöpfungsanfängen, existiren die Wesenheiten der Dinge, weil sie noch nicht zu ihrer vollen Verwirklichung gelangt sind, d. h. weder ihren Zweck erreicht haben, noch dadurch dem allgemeinen Weltzwecke zur Vermittlung dienen, — nur idealer Weise, in der göttlichen Weltallwissenheit oder „Vorsehung" (§. 146. 147.). Real sollen sie erst werden durch den Act der Welterhaltung: sie sind daher jetzt noch das nur Vorausgesehene, ideal in den Proceß der endlichen Welt Hineingeschaute: (wie man mit Recht und in eigentlichster Bedeutung gesagt hat, daß der Mensch, die Menschheit und die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, der Gottmensch (§. 198. 258 ff.) ewig vorausgeschaut sei vom göttlichen Geiste, wie es aber nicht allein von diesen gilt, sondern von jedem wahrhaft neuen, den Weltplan steigernden Geschöpfe der göttlichen Welterhaltung.)

So ist aus dem ewigen Verknüpft- oder Einssein der Weltwesen in der göttlichen Substanz und seinem ewigen Bewußtsein eine Reihe von Steigerungen, d. h. der Begriff des Zweckes, des Idealen, des erst Seinsollenden entstanden. Dieser Begriff ist ein durchaus objectiver und universaler, aber er gehört ebenso durchgreifend nur dem Endlichen an, weil er der Zeitform anheimfällt; weil er jedoch ebensosehr die bloße Zeitlichkeit übersteigt, so gewiß er diese dem ewigen gemäß macht, enthält er dem substantiellen Inhalte nach das Ewige selbst, oder ist das Ewige in der Zeit. Das durcherkannte und vom ewigen Logos durchformte göttliche Universum, in welchem das völlige Gleichgewicht oder Ebenmaß des Idealen und Realen waltet, und in dem es deßhalb keines Strebens und keines Ideales bedarf, weil in ihm die Ruhe der Vollendung nie verlassen wird, ist nun durch den universalen Act der Verendlichung in eine Reihe von Zwecken, Idealen, Vorbildern umgestaltet, welche erst allmählig durch den sich steigernden demiurgischen Proceß und durch Ueberwindung des im Sonderwillen jedes endlichen Wesens mitwirkenden selbstischen Princips in die Endlichkeit eingeführt werden können.

Dies die Eine Seite im Begriffe der Welterhaltung: das demiurgische Princip.

215.

2) Darin ist jedoch die andere sogleich miteingeschlossen, die von jener dennoch wohl zu unterscheiden bleibt. Durch das selbstische Princip in jedem Weltwesen ist die Möglichkeit mitgesetzt, daß, sofern es rein auf sich selbst, auf die eigene Entwicklung gestellt ist, sein innerer Zweck unerreicht bleibe. Dieser universalen Erregbarkeit des „Bösen“ (§. 213.) gegenüber ist die göttliche Welterhaltung als nach-

helfende, ergänzende, den innern Zweck, als das an sich Gute (§. 148.) befreiende Macht wirksam. In dieser Hinsicht können wir sie, einen frühern Ausdruck (§. 147.) aufnehmend und ihn weiter bestimmend, als welterhaltende Vorsehung oder, um der darin mitgegenwärtigen Bestimmung des Guten willen, als welterhaltende Güte bezeichnen. Dennoch enthält sie damit kein neues oder anderes Vermögen, als was im demiurgischen Principe waltete (§. 214.), sondern es ist nur die stets sich verwirklichende Energie, die durchdringende Bethätigung desselben bis in das Einzelne hinein, die wirksame Gegenwart des ewig Guten und des immanenten Zweckes (§. 148.) in jedem endlichen Wesen. Daher wirkt auch die göttliche Vorsehung nicht etwa unstät und ungleichförmig, gleichsam ruck- oder stoßweise, in die endliche Welt, wie wenn sie ihren Weltplan nach außerordentlichen Entschlüssen zu verändern, oder durch bloß augenblickliche Beistände zu ergänzen nöthig hätte. Solche Vorstellungen von Gott hegt zwar freilich die gewöhnliche Religiosität und sucht sie nach verschiedenen Richtungen auszubilden; aber weder der speculative Begriff, noch die tiefere Frömmigkeit kann darin sich ihr zugesellen, ohne damit aufzuhören, der göttlichen Vorsehung eine wahrhaft lebendige und allwirksame Gegenwart, auch für das Einzelne, beizulegen — denn das gute oder vollkommene Ganze besteht nur aus vollkommenen Einzelheiten — nur nicht durch das Mittel jenes zufälligen oder äußerlichen Beistandes. Vielmehr ist es das Eine durchgliederte Zwecksystem der Welt, welches, wie es Alles umfaßt und in einander bezieht, was im Zeitablaufe der endlichen Welt sich verwirklicht, so auch durch die welterhaltenden Macht allmählig, aber sicher erreicht wird: das Einzige, was durch den widerstehenden Sonderwillen der Creatur verzehrt, „verdorben" werden kann, ist die Zeit, welche er, unempfänglich für den gött-

lichen Genius oder seinem Einflusse sogar widerstrebend, in leerer Dehnung einschiebt zwischen die eigentlich providentiellen Acte der Vorsehung.

Aber zugleich ist ersichtlich, daß in diesem Begriffe welterhaltender Vorsehung wieder ein Doppeltes enthalten sei: anders ist ihre Wirksamkeit in der Sphäre der bloßen Natur und des Lebendigen, als der erst noch bewußtlosen, blinden Selbstigkeit, eine andere im Gebiete der zu sich selbst gekommenen, bewußt sich fassenden, in den freien Geistern. Wenn sie dort von Innen treibt und wirkt, ohne einen eigentlichen Gegensatz überwinden zu müssen, wird sie hier nur durch den freien und selbstständigen Geist hindurch, ihn für sich gewinnend oder mit sich versöhnend, zum freien Mitschöpfer in ihrem Reiche ihn erhebend, zu wirken vermögen. In letzterm Betrachte werden wir die welterhaltende Vorsehung als Weltregierung bezeichnen müssen, durch welche erst das endliche Universum in's ewige sich erheben, zur Weltvollendung, als dem Abschlusse des Ganzen, sich steigern kann.

II.

Die Welterhaltung als demiurgisches Princip.

216.

Bei der nachfolgenden Untersuchung haben wir nun vor Allem an unsere frühere Bemerkung zu erinnern, daß die noch lückenhafte empirische Kenntniß der Natur über die ersten Gründe ihrer Erscheinung auch jede *naturphilosophische* Construction derselben in höherm oder geringerm Grade eben deßhalb ungewiß machen müsse, weil gerade die Erforschung ihrer Urphänomene noch sehr im Dunklen liegt. Da nun vollends eine vermeintlich *aprioristische* Construction der Natur aus dem „absoluten Begriffe" zu den sich selbst mißverstehenden Gedankenabenteuern gehört, welche die Wissenschaft bei einiger erkenntnißtheoretischen Besonnenheit über die wahren Gründe und Gränzen des Apriori nie versucht haben würde: so ist am Allerwenigsten eine solche von uns zu erwarten. Was wir hier versuchen und nach dem Stande der metaphysischen und der Naturwissenschaft versuchen können, ist nachzuweisen, wie demjenigen, was man als physische, endliche Processe anzusehen gewohnt ist, ewige, ideale und göttliche Kräfte als der wahre Grund unterzule-

gen seien: wir haben die Aufgabe unsers ganzen Werkes auch in diesem Theile zu vollenden, im Physischen und Unmittelbaren das Metaphysische nachzuweisen, überhaupt den sinnlichen Phänomenen ihren idealen Begriffsexponenten hinzuzufügen; nicht, aus diesem das sinnliche Phänomen erst herzuleiten, was man gethan zu haben meinte, wenn eigentlich nur jenes geschehen war.

217.

Zunächst hätten wir uns bei dieser Untersuchung zurückzuversetzen an den Anfangspunkt der endlichen Schöpfung, an die erste scheidende Urerregung in dem alle Weltsubstanzen und Urpositionen in sich schließenden Weltäther (§. 189. ff.). Wir suchten wahrscheinlich zu machen, daß derselbe mit der ersten Lichterregung zusammenfalle. Im Lichte selbst jedoch entdeckten wir eine doppelseitige Wirksamkeit: es ruft die specifische Eigenheit der Weltwesen hervor, eröffnet den in ihnen schlummernden Keim der Selbstentwicklung, d. h. ist für sie das eigentlich zur Verendlichung Reizende; aber zugleich ist es das Fördernde jeder gesunden Eigenheit und so zugleich dasjenige, was die Weltwesen für einander aufschließt, in die Gemeinschaft des Füreinanderseins treten läßt. Das Licht ist das absolut Ideal-Reale (Göttliche) der endlichen Natur; die erste Bethätigung (das primum existens) des demiurgischen Princips. Es ist daher nicht Product mannigfacher Kräfte, damit ein Materialisirtes, sondern einfaches und ursprüngliches (schlechthin immaterielles) Urphänomen der ersten Erregung des Weltäthers, das Grundfactum, welches uns erweist, daß nur das Ideale der allgegenwärtige Grund des Realen sei, indem schlechthin kein Lichtphänomen aus materialistischen Hypothesen sich erklären läßt, und indem das Licht sich zugleich in seiner Immaterialität als das mächtigste und wirksamste Reale in der

ganzen Natur bewährt. (Daher auch unter den Naturreligionen der Lichtdienst der reinste und sinnigste Cultus war; und man könnte hinzusetzen, daß ihn jedes lebendige Wesen mit unwillkürlicher Praxis ausübt, von dem Lichtdurst der Pflanze an bis zu der erheiternden Wirkung des Lichts und der Wärme auf den menschlichen Geist.)

Dem Lichte gegenüber und dennoch durch dasselbe geweckt, tritt nun die verwirklichte, gesonderte Mannigfaltigkeit der endlichen, aber qualitativ specificirten Substanzen als das reale Princip hervor, um durch den Act ihrer Sonderung und ihres Fürsichseins das Phänomen der Cohäsion, der Körperlichkeit zu erzeugen. Aber als diese gesonderten Körper von specifischer Cohäsion werden sie zugleich doch auf die durchwaltende Einheit des Ganzen bezogen: sie sind nicht nur fürsichseiende, sondern sie gravitiren zugleich gegen irgend einen außer ihnen liegenden, sie „anziehenden" Schwerpunkt und so entsteht das Phänomen, der allgemeinen und besondern Gravitation, der Schwere, als Resultat der in aller Körpersonderung des Universums sich geltend machenden durchherrschenden Einheit, der zweiten Grundbethätigung des demiurgischen Princips.

Anmerkung. Das universalste und reinste Beispiel der in der Gravitation sich durchsetzenden Welt-Einheit ist die Bewegung der Himmelskörper um ihr Centrum, wobei man früher, und in der Naturphilosophie sogar noch bis jetzt, viel zu beschränkt und mit zu materieller Auffassung stets nur gemeint hat, daß dies Centrum lediglich in einem Centralkörper, als dem durch Größe seiner Masse anziehenden Mittelpunkte, realisirt sein könne. Aus dem gleichen Grunde ist man über den starren Gegensatz von beweglichen Sternen und Fixsternen früher nicht hinausgelangt, während jetzt zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben ist, daß alle Weltkörper bewegliche sind. Aber noch mehr gehört es

zu den großartigsten Entdeckungen der neuern Astronomie, indem sie auch empirisch das Ideelle dadurch in seine Rechte einsetzt, daß sie beweist, wie jener Mittelpunkt durchaus nicht in einem Weltkörper realisirt sein müsse, sondern ebensogut auch in den (scheinbar) leeren Weltraum fallen könne. Durch Mädlers auf das allgemeine Gesetz der Gravitation gestützte Berechnungen ist die Vermuthung zu einem hohen Grade von Gewißheit gelangt, daß der Mittelpunkt der uns umgebenden Sternenwelt durchaus nicht an einen Weltkörper gefesselt sei, daß es keine Centralsonne gebe, wie eifrig man sie auch bisher gesucht habe, sondern daß der gemeinschaftliche Schwerpunkt aller ein körperloser Punkt im Weltraume sei. So ergiebt sich empirisch der tiefe Begriff einer durchgreifenden Bewegung aller Weltkörper, neben ihren specifischen Gravitationsverhältnissen, um einen nur idealen Mittelpunkt, welcher die Quelle und der letzte Halt aller jener speciellen Bewegungen ist: d. h. wenn wir die Thatsache zum speculativen Begriffe erheben, der wahre Grund der Gravitation unter den Weltkörpern ist nicht die von Außen anziehende körperliche Masse derselben, sondern eine durch alle hindurchwirkende, von jeder Materialität freie Kraft, die jeden auf alle bezieht, alle gegen einander gravitiren läßt und, einem stets auf reale Weise gelösten arithmetischen Calcul vergleichbar, mittelst aller und durch gar keinen einzelnen das allgemeine Gleichgewicht erhält. Und so ist gar kein realer Mittelpunkt der Gravitation vorhanden, vielmehr ist er durch alle Punkte der Peripherie, durch alle Theile seiner gravitirenden Wirksamkeit ausgegossen. Was man daher längst schon von dem dynamischen Mittelpunkte des Weltall, von der erhaltenden Kraft desselben behauptet hat, daß ihr Centrum überall sei, dieß gilt nun auch, richtig verstanden, vom astronomischen Weltmittelpunkte.

Bei diesem Begriffe der Gravitation ist daher nicht

mehr an bloß endliche Kräfte zu denken oder an die beschränkten Verhältnisse, die durch die Begriffe endlicher Mechanik erklärt werden können; hier greift das Ewige unmittelbar in die Endlichkeit hinüber. Es ist die empirisch sich documentirende Bethätigung der göttlichen Allgegenwart (vgl. §. 141.), oder die Welterhaltung nach einer ihrer realen Seiten; kurz eine weitere Bestimmung des demiurgischen Princips.

218.

Wenn sich jedoch schon im Allgemeinen ergab (§. 141. S. 395.), daß der Begriff einender Allgegenwart Gottes in der Welt sich nur denken lasse unter Bedingung des stets mitwirkenden geistig selbstbewußten Principes in Gott: so zeigt sich dies bei dem speciellen Begriffe der Welterhaltung, den wir hier betrachten, auf völlig gleiche Weise, aber aus einem neuen Gesichtspunkte und mit eigenthümlicher Evidenz. Es giebt gar kein bloß Natürliches, worin sich nicht zugleich auch eine geistige Form, ein Gedankenmäßiges ausprägte; daraus ergab sich uns eben die Nothwendigkeit, ein ewiges Universum zu setzen, das ebenso ursprünglich von der göttlichen Intelligenz durchformt und urgestaltet sei. Was wir hier betrachten, sind daher nur die besondern Folgen oder Wirkungen jener ewigen und absoluten Wechseldurchdringung; überall sind es zugleich göttliche Gedanken, welche die ebenso ursprüngliche Realität beherrschen und gestalten. (Dabei ist es für das Folgende wichtig, an den Grundcharakter unsers Ideal-Realismus zu erinnern: Gott ist nicht reiner Geist, bloße Intelligenz, und sein Denken ist nicht Grund der Realität, als wenn Gedanken, rein als solche, sich zu realisiren vermöchten: — diese Schiefheit, auch des Hegel'schen Idealismus, ist im Bisherigen nach allen Instanzen widerlegt worden; — sondern er ist ebenso ur-

sprünglich ewige Natur, unendliche Realität, die nur das geistige Princip vollkommen in sich aufnimmt und so sich zum geistdurchdrungenen ausprägt; das Denken, die Intelligenz ist nur das gestaltende, das Formprincip: hier daher, wo wir mit der endlichen Welt zu thun haben, das Zwecksetzende in ihr. Die Nachwirkung von Beiden zeigt nämlich die endliche Welt; denn auch hier sind es immer, wie dort, zwei Principien, das natürliche und das ideelle, die, wie sie durch den Act der endlichen Schöpfung in Trennung getreten sind, so auch nur stufenweise und in Steigerungen in einander wieder eingehen können, und das demiurgische Princip ist eben die aus jener ewigen Einheit des Natürlichen und des Ideellen stammende Macht, auch in jeder Gestalt des Endlichen und seiner Natürlichkeit (selbst seiner Entartung), jenem den Sieg und die vollständige Darstellung zu verschaffen. Vergl. §. 197.)

219.

Im kosmischen Universum daher, wie wir es hier betrachten, erscheint uns eben damit in der kunstvollen Vertheilung, durch die alle Weltkörper, gegen einander gravitirend, das stete Gleichgewicht in sich herstellen, eine realisirte, aber auf ewigen Gedankenverhältnissen beruhende Geometrie und Mechanik des Himmels, die urkundliche Bethätigung absoluter Intelligenz; und der Astronom, wenn er diese Verhältnisse zuerst empirisch, durch Beobachtung, kennen lernt, dann aber ihre innere Consequenz und Systematicität entdeckt und so durch Berechnung ihre Gesetze sich aneignet, verkehrt mit göttlichen Gedanken in allereigentlichster Bedeutung; er denkt die Urgedanken der ewigen Schöpfung nach, die zugleich das Formende, Harmonisirende, (Erhaltende) der endlichen geworden sind.

Völlig das Gleiche gilt von den allgemeinen Naturkräften, welche in den Specificationen der unorganischen Natur walten, dem Magnetismus, der Elektricität und dem chemischen Processe. Diesen insgesammt liegt der Begriff des polaren Gegensatzes zu Grunde, oder der specifischen Unterschiede, die gerade um deßwillen einander fordern und voraussetzen. Jeder der Gegensätze besitzt und stellt dar, was dem andern fehlt; zusammen sind sie aber die Einheit. So sind sie urbezogene unter einander, wiewohl es gerade die Endlichkeit derselben ausmacht, daß sie innerhalb derselben auseinandergehalten, sich äußerlich sind. Hiermit ist ihre Beziehung im Endlichen nur eine ideale; das Reale in ihnen ist gerade der auseinanderfallende Gegensatz. Wo daher anders als im beziehenden Denken kann jenes Verhältniß der Einheit vorgebildet sein, wenn es in der Endlichkeit sich realisiren soll? Und so zeigt es auch die Erfahrung: die Gesetze der chemischen Verwandtschaften und Verbindungen unter den Stoffen beruhen auf einfachen arithmetischen Grundverhältnissen und Proportionen, d. h. auf Gedanken, und diese sind es, welche die chemischen Specificationen und Umbildungen aller unorganischen Körper bedingen. Und so erweist sich, daß das kosmische Universum mit seinen Gesetzen ewig sich ausgleichender Bewegung, daß die unorganische Natur lediglich durch immanente denkende Thätigkeit erzeugt und forterhalten werde, daß sie überhaupt als ein realisirtes Gedankensystem zu fassen sei. Aber realisirt in dem zwiefachen Sinne, indem bei ihr das Uebergewicht in der That ganz noch auf die Seite des Realen fällt. Sie ist recht eigentlich die nur erst noch todte, an die Nothwendigkeit gefesselte Natur, weil die sich ergänzenden Gegensätze in ihr noch auseinanderliegen, und wenn sie auch in einem neuen chemischen Producte sich vereinigen, dies doch nur eine neue Spannung, einen neuen Gegensatz hervorruft.

Und so ist die Polarität, — das Gegentheil der Einheit, die im Begriffe des Lebens und der Beseelung liegt, — das höchste Resultat, zu dem es die unorganische Natur zu bringen vermag. Deßhalb ist sie bei aller Herrlichkeit und Majestät, welche die in ihr sich offenbarende Macht des göttlichen Denkens verräth, doch immer nur an die Nothwendigkeit und innere Regelmäßigkeit des durch dasselbe gesetzten Gedankens gefesselt. Hier ist es, wo man von „Naturgesetzen" sprechen kann und von Nothwendigkeit, wiewohl diese auch hier nichts Absolutes sind; denn in dieser Sphäre ist der Selbstständigkeit der Weltwesen der allerkleinste Spielraum gestattet, in welchem die Freiheit nicht einmal in ihrer Unmittelbarkeit, als Leben, sich regen kann.

220.

Deßhalb existirt die unorganische Natur auch lediglich als das allgemeine Mittel, als die feste Stätte der Verwirklichung, für das ideale Princip, das Leben und den Geist. Diese müssen aber auch in der endlichen Welt sich verwirklichen, so gewiß diese zu dem werden muß, was die ewige in ursprünglicher Einheit enthält. Aus dem Tode können beide aber nicht hervorgehen; — der höchste Sublimirungsproceß des Unorganischen schlägt nie ins Organische über; die Trennung des Begriffes ist auch eine Trennung in der Wirklichkeit, die keine willkürliche Annahme allmähliger Steigerungen auszufüllen vermöchte. Wenn daher nicht (ewige) Keime des Lebendigen im Unorganischen schon eingeschlossen lägen, wenn sie nicht geweckt würden durch die universale Wirkung des demiurgischen Princips, so wäre das Factum einer lebendigen Natur über der todten schlechthin unerklärlich.

So viel im Allgemeinen über den hier zu fassenden Standpunkt in dieser Frage. Was nun den innern Grund

betrifft, warum das endliche Leben in den Gegensatz einer Pflanzen- und Thierwelt sich spalten müsse, so läßt sich derselbe jetzt erst annäherungsweise und hypothetisch angeben, wo die Naturwissenschaft kaum angefangen hat, dem Begriffe der Pflanze, des Thieres an sich näher zu treten. Nothwendig ist es, daß überhaupt im Endlichen eine Welt des Lebendigen sich erzeuge, denn Gott in seiner Ewigkeit selbst ist Leben und hat mithin durch den Act der endlichen Schöpfung auch das Lebensprincip ihr immanent gemacht. Dies wird auf's Entschiedenste bestätigt durch die Beobachtungen der neuern Forschung, daß überall Leben aufsprieße in kaum übersehbarer Vervielfachung, wo nur irgend die äußern Bedingungen dazu gegeben sind, daß namentlich die Pflanzen- und Thierwelt weit verbreiteter in die unorganische Natur sich hineinerstrecke, als man früher geahnet, und in Producten sich darstelle, die man sonst nur für Erzeugnisse des Unorganischen gehalten hat. (Wir erinnern nur an die ungeheuren Kalk- und Kohlenflötze aus Thier- und Pflanzenüberresten, an die Kieselbildung durch die Schalen der Bacillarien u. s. w.). Die Panspermie ist ein sehr realer und zugleich durch die speculative Idee geforderter Begriff, nur nicht in der unklaren Vorstellung überall umherschwebender, unendlich kleiner Samenkörper, sondern in der Weise, wie sie allein der Bestimmtheit des Begriffes entspricht, da allem Lebendigen ein Ideales, Urbildliches zu Grunde liegt, — daß dieser ideal-reale, ewige Grund allgegenwärtig verbreitet im Unorganischen unmittelbar hervortritt, sobald er sein Verleiblichungsmittel in ihm gefunden hat. (Vgl. §. 193.) Nicht nur jedem „Elemente" daher (worauf Oken das Eintheilungsprincip der Pflanzen und Thiere gründen wollte), sondern noch ursprünglicher jedem Gebiete chemischer Stofflichkeit bildet das Leben sich ein und sucht ihrer Eigenthümlichkeit gemäß seine Gestalt ihr aufzu-

prägen. So wird der chemisch-physikalische Gegensatz von Kohlen- und Stickstoff in Pflanzen- und Thierwelt auf höherer Stufe wiederholt; diese beiden fordern einander ebenso in der organischen Welt und bedürfen ihres Nebeneinanderstehens und ihrer Wechselwirkung, damit jedes in seiner Gesundheit bestehe, wie im Unorganischen Kohlen- und Stickstoff sich fordern. In diesem Sinne hat es Wahrheit, mit Schelling und Steffens in der Pflanze den zum Organischen erhobenen Kohlenstoff, im Thiere den organisirten Stickstoff zu finden. (Ebenso mögen sich hieran noch einzelne sporadische Beobachtungen über eine tiefere, noch nicht völlig enthüllte Wechselbeziehung zwischen Pflanzen- und Thierwelt anschließen, wenn sich die Bemerkungen einiger Naturforscher (Bonpland, Humboldt, Martius) bestätigten, daß an den Orten, wo Menschen in bisher noch unbewohnte Urwälder gedrungen sind, neben ihren Pfaden alsbald bestimmte Pflanzengattungen sich zeigen, die in der ganzen übrigen Gegend nicht gefunden werden. Auf ein noch tieferes und providentielleres Verhältniß deutet das gemeinsame Vaterland der Culturpflanzen und Culturthiere, welche beide eigentlich wild nirgends mehr gefunden werden, und ihre gleiche Verknüpfung mit dem Menschen.)

221.

Dennoch würde man sich täuschen — und hat sich wirklich getäuscht — wenn man aus dem Gegensatze dieser bloß chemisch-physikalischen Grundlagen das ganze Wesen und den (so zu sagen) geistig charakteristischen Unterschied zwischen Pflanzen- und Thierbildung herleiten wollte.

So entschieden auch in dieser Beziehung der gegenseitig sich ergänzende Charakter beider hervortritt, so hängt dieser doch nicht mehr mit ihrer physikalisch-chemischen Ergänzung zusammen, sondern trägt ein durchaus ideales Gepräge.

Denn die Pflanze ist ihrer allgemeinen Idee nach nicht nur der einfachere Organismus im Vergleich zum Thiere, indem auch bei der höchsten Pflanze die Hauptmomente ihrer Metamorphose nur in der Entwicklung von Keimbläschen bestehen, welche in Wurzel und Blatt sich theilen und aus denen allmählig die Blüthe und Frucht sich heraufbildet, — sie zeigt die stete, nur gesteigerte Wiederholung Desselbigen in ihrer Organisation, — sondern ihre Bildung enthält eine ganz andere Seite der schöpferischen Thätigkeit, als wie sie in den (übrigens ungleich mannigfaltigeren) Bildungen der Thierwelt hervortritt. Die Gestalt der Pflanzen, die Proportion ihrer Theile, selbst die Stellung ihrer Blätter (nach C. Schimper) beruht auf festen und durchgreifenden geometrischen Verhältnissen und die Curven, nach welchen ihre Umrisse bestimmt sind, gehören, wiewohl noch nicht berechnet (wie es uns, selbst der Idee nach, noch an einer solchen organischen Geometrie fehlt), doch offenbar einer niedrigern und weniger complicirten Ordnung an, als die Curven, die sich in den Umrissen der Thiergestalten, besonders der höhern, darstellen. Aber zugleich hat sich bei der Pflanze in die strenge Nothwendigkeit dieses Geometrischen und den berechnenden Verstand dieser Proportionen die gestaltenbildende Phantasie des schöpferischen Geistes eingesenkt, um jene Starrheit und Regelmäßigkeit zur reinen Schönheit zu verklären, und dies halten wir für das Charakteristische und Eigene, wodurch in der Pflanzenwelt das demiurgische Princip sich offenbart. Es ist in der Gestalt und in der Stellung der Pflanzentheile, in der Form und der Farbenmischung der Blüthen ein Reichthum von Combinationen des Schönen uns aufgeschlossen, der die Regelmäßigkeit der krystallinischen Körper an Schönheit weit übertrifft, dem in den Gestalten der Thierwelt kaum Etwas gleichkommt, und welchem fast sogar nicht die menschliche

Gestalt, so weit sie bloße Form ist und nicht durch den Hauch des Geistes geadelt wird, an die Seite zu treten vermag. Damit verglichen erhält selbst die Eigenschaft des Wohlgeruches nur untergeordnete Bedeutung, welche lediglich die höhere Kraft der organisch-chemischen Processe in der Pflanze beurkundet, nicht aber, wie Hegel meint, Zeugniß ihrer „Geistigkeit" oder Subjectivität ist. Vielmehr ist in der Pflanze die Subjectivität oder Selbstheit nur auf schwächste Weise angedeutet; ihr Leben ist ein beschränktes, nach unverbrüchlicher Regel verlaufendes, eng geknüpft an die allgemeinen Naturprocesse und die Veränderungen derselben in sich abspiegelnd, noch fern demnach von der Selbstständigkeit und Freiheit, welche das Thierleben der unorganischen Natur gegenüber zeigt. Daher auch der Eindruck der Unschuld und Harmlosigkeit, den das Pflanzenleben auf den Menschen macht, und der beschwichtigende Einfluß, den die Beschäftigung mit demselben auf den menschlichen Geist übt.

222.

In starkem und sichtbarem Gegensatze damit tritt das Wesen des Thieres hervor; es steht nicht nur über der Pflanze, — eine richtige und wesentliche Begriffsbestimmung desselben, nur nicht die einzige und noch weniger eine solche, wonach der ganze Umfang seines Wesens zu erschöpfen wäre, — sondern es zeigt zugleich eine völlig andere Seite des kosmogonischen Processes. Wie sich die Universalität der ewigen Lebenskraft, die wuchernde Macht des Lebens, bloß als solchen, innerhalb der Pflanzenwelt ausgegossen zeigt durch die endliche Schöpfung, aber gesteigert und vergeistigt durch die freie Schönheit ihrer äußern Gestalt, so ist das Thierreich in der endlichen Welt der factische Beweis von der universalen Existenz des Naturgeistes, der allgemeinen Subjectivität in ihrer unmittelbaren, noch nicht

zum Ich concentrirten Gestalt. Diese Form der endlichen Geistigkeit mußte aber der kosmogonische Proceß zuerst setzen, um überhaupt nur in die endliche Natur, in die unorganische und organische Stofflichkeit ein Subjectives (der Empfindung fähiges) einzuführen, jene annäherungsweise der Verwirklichung des Geistigen immer fähiger zu machen. Daher geht auch die Schöpfung der Thiere nothwendig der des Menschen vorher, bereitet diesem die Stätte, nicht auf äußerliche, sondern auf innere Weise, indem sie die Vermittelungsstufe bildet, auf der überhaupt nur in der endlichen Welt ein Subjectives gewonnen wird und universal sich befestigen kann. Die innige Continuität, die im ewigen Universum stattfindet und in der kein Unterschied, keine ideale Möglichkeit unrealisirt geblieben ist, tritt in der endlichen Schöpfung, weil, wie wir zeigten, ein Selbstisches, Widerstrebendes (zur Stofflichkeit Gewordenes) zu überwinden ist, in eine zeitliche Aufeinanderfolge von Steigerungen auseinander, welche das vollkommnere organische und geistige Wesen zum spätern werden lassen. Und so treten Pflanzen- und Thierwelt zugleich hervor, weil sie den integrirenden Gegensatz zu einander bilden, zunächst aber nur in ihren schwankenden Urformen oder Protorganismen, in denen weder die Thier- noch die Pflanzenbildung entschieden sich ausgesprochen hat (in jener Richtung die Oscillatorien, Bacillarien u. s. w.; in dieser, der pflanzlichen, Richtung die Gonien, Evastern, Spongien). So wie aber dieser Uebergang entschieden ist, gewinnt die Enwicklung der Thierreihe die vollkommene Uebermacht über die der Pflanze, eben weil ein specifisch Höheres, das Princip der Subjectivität in ihm sich verwirklicht. Es ist damit eine andere Richtung gegen die Pflanze, nicht eine durch die Pflanze hindurchgehende stetige Reihe von Entwicklungen gesetzt, sonst müßte, wie schon Steffens bemerkt hat, das niederste Thier sich

an die höchste Pflanze organisch anschließen, was nicht der Fall ist.

223.

So erhebt sich die fast noch geometrische Regelmäßigkeit und Schönheit der Pflanzengestalt (§. 221.) im Thierleibe zum höhern Begriff gegliederter Zweckmäßigkeit, in den inneren Unterschied der sich ergänzenden organischen Systeme (des Bauchs mit den Verdauungsorganen, der Brust mit den Athmungswerkzeugen, des Kopfs mit den Centralnerven des Empfindens und der Selbstbestimmung, wie diese Gliederung wenigstens bei den höhern Thieren entschieden, bei den niedern in noch unausgeführten Andeutungen hervortritt). Ebenso vertieft sich das dumpfe, passive Erregtwerden der Pflanze vom Lichte, im Thiere zu der in bestimmte Sinne getheilten Sensibilität und zum selbstbestimmenden Gegenwirken (Irritabilität), welches seine entschiedenste Aeußerung in der freien Bewegung des Thieres findet. Ebenso ist es eigentliches, specificirtes, Individuum, im Gattungsunterschiede und Gattungsleben.

Durch die Gesammtheit jener Beziehungen hindurch verwirklicht sich nun im Thiere die Subjectivität, aber nur unmittelbar, nicht zur Einheit in sich selber reflectirt. Daher ist im Thiere (in der Thierwelt) höchste Mannigfaltigkeit des Empfindens, des Vorstellens, selbst plastischer Phantasie gegenwärtig, z. B. in den Kunsttrieben, wo eine einzelne plastische Vorstellung dem Thiere eingebildet ist und es treibt, sie unabläßig außer sich darzustellen, ganz dem analog, wie die bewußtlos plastische Phantasie der Mutter der Frucht in ihrem Leibe die ähnlichen Züge des Vaters einbildet oder wie bei den Stigmatisirten die stets ihr Bewußtsein beherrschende Vorstellung endlich auch durch die in ihrem Leibe bildende Kraft sich äußerlich verwirklicht; — in allen die-

sen Fällen ein Besessensein von einer „festgewordenen Idee", die sich zugleich damit als ein höchst Reales und Realisirendes erweist). Endlich ist der ganze Reichthum des Gemüthslebens, sind seine Triebe und Affecte, seine Kräfte und Tugenden durch die ganze Thierwelt hindurch ausgebreitet und jeder Thiergattung ihr bestimmter einseitiger Theil davon gegeben, indem das jetzt beginnende genauere Studium der Thierpsychologie erweist, wie in jedem Thiergeschlechte bis auf die Insecten hinab Spuren einer scharfausgeprägten Gemüthseigenthümlichkeit sich verrathen, aber in einer engen, niemals überschreitbaren Schranke. Das Thier hat überhaupt nur Theil am Geiste, der Mensch allein ist Einheitsgeist.

Gerade deßhalb aber steht das Thier auf specifische Weise unter dem Menschen und ist durch eine unausfüllbare Kluft von ihm geschieden, indem nicht nur alle geistigen Momente, deren Vertheilung nur die Thierwelt zeigt, im Menschen bei einander, Himmel und Hölle in ihm vereinigt sind, überhaupt der Mensch auch geistiger Weise Mikrokosmus ist, — sondern weil ganz aus demselben Grunde der Geist in ihm niemals zu seiner Einheit, zum freien Sichverhalten zu sich selbst in seinen Momenten, zur Selbstbestimmung gelangen kann. Das Centrum des Geistes fällt auch endlicher Weise jenseits des Thieres; ihm ist nur ein Strahl jener Sonne vergönnt. Diesen Mittelpunkt fängt erst des Menschen Geist auf, und in ihm daher ist der kosmogonische Proceß der äußern, natürlichen Zwecksteigerungen geschlossen: er ist das die endliche Schöpfung vollendende Wesen.

Anmerkung. Wenn man sich umthun wollte nach einer äußern factischen Ueberführung von der Wahrheit des Idealismus nicht nur, sondern bestimmter desjenigen Idealismus, der zugleich Monadenlehre ist, so läßt sich dafür

an die Thatsache des organischen Lebens und der Thierwelt erinnern, und an die Resultate, welche die vergleichende Anatomie und Physiologie darüber an's Licht gebracht. Burdach, Carus, J. Müller (besonders in seinen ältern Schriften), überhaupt die ganze Schule der neuer Physiologen, die nicht durch die einseitig physikalisch-chemische Richtung einiger Neuern irre geworden sind, — sie haben das kühne, aber unabweisliche Wort ausgesprochen, daß in jedem individuell Lebendigen ein an sich schon vollendetes Vorbild, eine präexistirende „Idee" sich verleibliche, welche daher trotz ihrer Idealität als das schlechthin Uebermächtige gegen das Reale, Stoffliche sich erweise, indem sie dasselbe zwingt, durch organisch-chemische Umbildung die ihr angemessene Gestalt und Beschaffenheit anzunehmen. Es ist die factische Bewährung des Idealismus, der das Ideale zum einzigen Grunde des Realen macht, und von diesem, dem leichter zu findenden Punkte aus, ist es daher auch andern Naturforschern gelungen, dies Princip rückwärts in der unorganischen Natur wiederzufinden und selbst ihre Erscheinungen als die Bethätigung ideeller Kräfte und Verhältnisse nachzuweisen.

Ferner jedoch sind jene Ideen, welche den organischen Wesen zu Grunde liegen, durchaus nicht von blos allgemeiner, abstracter Beschaffenheit; noch weniger kann die „absolute Idee" in ihnen vermuthet werden, sondern sie sind durchaus concret und individuell, kurz endlich und doch der jenseits aller Erscheinung liegende Realgrund für dieselbe: sie sind das bleibende Reale im Endlichen, endliche Substantialitäten, und so mußte dieser auf dem Wege der Induction ermittelten Wahrheit der metaphysische Begriff zur Seite treten; der selbst nicht abstract bleibende Idealismus kann zugleich nur Urpositionen- und Monadenlehre sein, zumal da auch die innere Unverwüstlichkeit jener end-

lichen Substanzen empirisch vor Augen liegt, indem bis in die Mißbildungen hinein der unter widerstrebenden Bedingungen der Verleiblichung dennoch sich behauptende Urtypus sich geltend macht, indem ferner die Eine Grundidee des bestimmten Thiergeschlechtes schon in den urweltlichen Formen desselben sich ankündigt, so daß in ganz empirischem Sinne eine reale Ueberzeitlichkeit oder Ewigkeit für sie in Anspruch zu nehmen ist.

Hiermit erledigt sich ein anderes Bedenken, welches nicht selten zu verwirrenden Folgerungen Veranlassung gegeben hat, indem der dumpfe Wahn eines durch immer höhere Gebilde der Schöpfung sich selbst erst vervollkommnenden Gottes daraus Nahrung zu ziehen wußte. Jene Thiere der Vorwelt in ihren zum Theil ungeheuern Körpermassen müßten wir zunächst als die unvollkommnern bezeichnen, ja sie erscheinen nach dem tief in uns liegenden Maaßstabe über die harmonischen Verhältnisse unserer gegenwärtigen Lebenwelt als häßliche und abstoßende Bildungen einer undurchbildeteren, dem Chaos näher stehenden Schöpfungskraft. So die gewöhnliche Auffassung! Dennoch hat die paläontologische Forschung im Einzelnen schon nachgewiesen, daß jene vermeintlichen Ungeheuer eben solche Kunstwerke der Zweckmäßigkeit und Harmonie sind, wie dies von der gegenwärtigen Lebenwelt gilt, nur jedoch gebunden an die Bedingungen der damaligen Stofflichkeit. Nicht das demiurgische Princip wirkt unvollkommner, oder es hätte sich erst dort nur traumartig bildend auf die höhern Gestalten des Lebens zu besinnen gehabt, — diese blicken vielmehr als der Urtypus, als die ewig normirenden Gedanken der Schöpfung, schon klar hindurch in jenen massenhafteren Gebilden; — aber der organische Stoff ist noch nicht in dem Grade gezeitiget und bildsam, um die höhern Organisationen und in ihnen das Gepräge des Geistes darstellen zu können: er vermag nur im

Großen, Massenhaften, auch im überwuchernd Quantitativen sein Ziel zu erreichen; er kann es noch nicht in's Kleine, Concentrirte bringen. (Um zur Hervorbringung eines Menschenhirnes, als eines tausendfach beweglichen Organes für den Geist, tauglich zu sein, hat der organische Stoff der Erde gewiß einer äonenlangen schöpferischen Einwirkung des geistigen Principes bedurft; — den Erweis davon enthält die ganze Geschichte der Thierwelt, — und keineswegs darf behauptet werden, daß die Sublimirung und Organisationsfähigkeit der Materie mit jener Erscheinung ihren Gipfel erreicht habe: nur für die gegenwärtige Erdepoche und für den Bereich unserer Sichtbarkeit hat sie es.) — Ebenso hat nach einer andern Seite hin durch Ehrenbergs wichtige Entdeckungen die Vorstellung aufgegeben werden müssen, daß die niedern Thierarten an sich unvollkommnere Organisationen seien, als die höhern: er hat erwiesen, daß die kleinsten Thiere nach ihrer Art ebenso vollkommen ausgestattet sind, als die höhern, und hat so der Biologie zu dem auch metaphysisch wichtigen Satze verholfen: daß alle Thiere der Idee nach, die sich in ihnen verwirklicht, gleich vollkommen sind; aber eben dadurch werden sie specifisch unterschieden — die Eine Idee des Thieres gliedert sich real in ein System solcher Ideen — indem sie im kleinsten Raume und unter den verschiedenen elementaren Bedingungen das Vollkommenste hervorbringt. (Die Collectivaugen der Insecten z. B. stehen nicht auf einer organisch niedrigern Stufe als die Centralaugen der höhern Thiere; vielmehr sind es zwei verschiedene, an sich gleich vollkommene Weisen, einen organischen Sehapparat zu construiren.)

224.

Daß der demiurgische Proceß nur in der Hervorbildung eines Geistes sein Ziel finden könne, der alle Elemente der

im Thiere zersplitterten Geistigkeit zur selbstbewußten Einheit in sich zusammenfaßt, dies liegt so entschieden im Zusammenhange der Schöpfungsidee und wird durch die empirisch vorliegende Wesenreihe so klar gefordert, daß ein Forscher, der nur auf den Standpunkt der Thierwelt sich stellte, die Existenz eines menschenähnlichen Wesens mit ebenso sicherer Consequenz müßte voraus diviniren können, wie etwa die neuern Astronomen, durch feste Analogieen geleitet, auf das Vorhandensein gewisser Weltkörper geschlossen haben. Der Mensch schließt die endliche Schöpfung ab, löst das Räthsel derselben, die ohne ihn, ohne sein Vorhandensein, ein deutungsloses und willkürliches Bruchstück bliebe. Dennoch meinen wir hiermit nicht lediglich den empirischen, den Erdmenschen; sondern verstehen darunter den allgemeinen Begriff eines endlichen Geistes, der sein (geistiges) Wesen zugleich in seiner Einheit d. h. mit Bewußtsein ergreift, von dessen factischer Realität wir freilich allein durch unsere eigene Existenz Kunde erhalten, ohne dadurch im Geringsten zu dem Schlusse berechtigt zu sein, daß der endliche Geist der Erde die einzige Verwirklichung dieser Art sein müsse. Wir werden in dieser Beziehung nur das Gesetz aussprechen können, welches ebenso auf die allgemeine Idee der Schöpfung sich gründet, als am Erddasein bestätigt wird: daß wofern ein Weltkörper die Vorbedingungen dazu in sich entwickelt hat, auch der wahre Zweck aller seiner Metamorphosen, ein Geistergeschlecht, auf ihm hervortreten müsse. (Diese Analogie ließe sich in noch specielleren Sinne auf unsern Planeten anwenden und es würde daraus die Möglichkeit folgen, daß das Menschengeschlecht — allerdings die leichteste Weise, die Entstehung der Raçen zu erklären — an mehr als einer Stelle der Erde entstanden sei. Die bloße Möglichkeit, sagen wir, während andere Gründe freilich gegen diese Voraussetzung sprechen. Doch ist auch darüber die Philosophie nicht im Stande aus

bloß apriorischen Gründen zu entscheiden, wie man ihr zugemuthet hat, und die ethnologischen und sprachvergleichenden Studien sind eben so wenig jetzt schon bis zu einem Punkte gediehen, welcher der Lösung jener Frage gewachsen wäre.)

225.

Erst der Mensch realisirt innerhalb des Endlichen die Einheit des Geistes (§. 223.); faßt alle vorher getheilten Momente desselben in sich zusammen, um sich als das frei bestimmende Selbstbewußtsein in ihnen zu setzen. Er ist nicht nur universaler Geist, sondern zugleich Einheit desselben. Er ist aber auch nicht bloß diese Einheit, sondern, da sie eben des Geistes, des an sich selbstbewußten Princips, Einheit ist, kann er dieselbe nur im Selbstbewußtsein, als Ich, unendliche Reflexibilität u. s. w. realisiren: — ein Verhältniß, welches, durch Kant und Fichte aufgehellt, jetzt zu den bekanntesten gehört, während zugleich Herbart's schärfere Analyse jenes Begriffes nachwies, wie keinesweges unmittelbar, sondern auf dem Wege freier Ausbildung der Mensch dazu gelange, sich als Ich zu fassen, und in diesem Selbstbewußtsein zugleich das Selbstbestimmende zu werden. Auch das Resultat Herbart'scher Psychologie in diesem Punkte ist, richtig verstanden, nur die Ausführung und der Commentar jenes Satzes: daß das Bewußtsein und Selbstbewußtsein nicht ruhender Zustand, todte Eigenschaft des Geistes ist, sondern Erzeugniß einer Selbstthat in ihm, der sich unterscheidenden, und darin sich fassenden Spontaneität desselben. Der Geist ist nicht Ich, sondern er macht sich stets dazu, zum urkundlichen Beweise, daß die Quelle seines Wesens Selbstthat ist.

Wenn wir daher in unserer Schöpfungslehre zu dem

allgemeinen Resultate gelangten, daß jedes endliche Weltwesen gerade in dem Sinne geschaffen werde, als es sich selbst schafft, daß in jedem der Kern einer Eigenheit wirke: so gilt dies am Umfassendsten und Einleuchtendsten vom Menschen. Er am Wenigsten ist geschaffen in gewöhnlichem Sinne, als Product eines stets ihn auswirkenden und lenkenden göttlichen Willens: er schafft sich selbst, freilich mit göttlichen Kräften, aus seiner in Gott liegenden Urposition, die somit die Schranke seines Wesens, das Princip der Nothwendigkeit in ihm bleibt. Indem jedoch, nach dem von uns festgestellten ontologischen Verhältnisse von Nothwendigkeit und Freiheit (Ontologie §. 199. 200. vgl. oben §. 211.), dies Princip der Nothwendigkeit in jedem Wesen zugleich den Umfang seiner realen Möglichkeit enthält, in dieser also der Spielraum seiner Freiheit ihm offen steht: so tritt diese Doppelseite an jeglichem Wesen, am Menschen jedoch am Entschiedensten hervor; innerhalb seiner Nothwendigkeit, und gerade um dieser innern Nothwendigkeit willen, ist er der völlig freie. Er ist abhängig und selbstständig in Einem Schlage, weil er nur aus seiner Nothwendigkeit (realen Möglichkeit) wirkt und von Außen schlechthin nicht zu überwältigen ist. Und so zeigt der Mensch sich auch in seinem Bewußtsein und in seiner Selbstbeurtheilung ganz auf die eigene Entscheidung gestellt: er selber faßt sich nicht anders und kann sich fassen, denn als freier, zurechnungsfähiger. Und so ist auch die That seines Sichschaffens keine transscendente oder verborgene, wobei man, wie dies geschehen ist, an eine (mythische) Selbstentscheidung vor diesem Leben zu appelliren hätte —: sie vollzieht sich in jedem Acte unseres Sichherauslebens zum Bewußtsein, wodurch die noch unbestimmten Elemente der Nothwendigkeit in uns, unsere Uranlagen im weitesten Sinne und in jeglicher Richtung, zur Ausdrücklichkeit sich bestimmen und fixi-

ren, in bewußte Freiheit und damit freie Entschiedenheit herausgestellt werden.

Der Mensch (der endliche Geist, vergl. §. 224.) ist das zweite Ich im Universum; damit aber zugleich, der Möglichkeit nach, Gott gegenübertretendes, das Anderssein zum Widerspruche steigerndes Princip, Gegen-Ich. In jener Beziehung eröffnet sich in ihm eine Reihe eigenthümlicher Zwecksteigerungen, durch welche erst die Weltvollendung erreicht wird, in denen Gott eben damit jedoch nicht mehr bloß durch den demiurgischen Proceß wirksam sein kann, sondern als mit der endlichen Freiheit sich vermittelnde Vorsehung, als Weltregierung wirkt. In dieser Hinsicht, der widergöttlichen Erregung des Ich gegenüber, kann Gott, innerhalb der allgemeinen Form der Weltregierung, d. h. durch die menschliche Freiheit und den Genius (§. 227.) hindurch, nur von jener falschen Selbstheit befreiend, erlösend wirken. Diese Begriffe sind es daher, die uns bis an's Ende der Untersuchung begleiten werden. —

226.

Dies das Allgemeine, gleichsam die Grundsubstanz des menschlichen Wesens. Fassen wir ihn nun in seinem besondern Verhälnisse zu den übrigen Weltwesen, so ist er nicht nur das (abstract) höchste derselben, sondern auch ihre concrete Einheit: er ist ebenso in seinem Organismus (wie empirisch bewiesen worden) die Verbindung und höchste Steigerung aller untergeordneten Kräfte und Elemente der Natur — einen „Auszug des Planeten" hat Burdach seinen Leib genannt — als er in seinem Geiste alle einzeln vorgebildeten Strahlen der Geistigkeit zusammenfaßt; er ist organischer und geistiger Mikrokosmus (§. 223.). Und dies ist die erste Bestimmung seines Wesens, diese univer-

sale und allverknüpfende Vollkommenheit, um deren willen er Absolutheit im Endlichen anzusprechen hat. Aber von der andern Seite fügt er jener Vollkommenheit, durch die er nur verwandt wäre mit allen unter ihm stehenden Weltwesen, eine specifisch neue Stufe des Daseins hinzu: in ihm nämlich ergreift zuerst sich selbst, bekommt sich in seine Gewalt jenes Princip der Selbstigkeit, welches wir als den Anfang und die Grundlage aller endlichen Schöpfung erkannten; die innerste, verborgenste Tiefe der Dinge, ihre Ideen im Endlichen leuchten bis in sein Bewußtsein hinüber. So ist er im Endlichen der absolute Verstand und die Freiheit: theoretisch erkennend der Dinge mächtig, mit seinem Willen über sie hinausreichend, indem er schöpferisch seine Ideen in ihnen ausprägt und sie zu Mitteln derselben herabsetzt. Er ist Herr der Natur, als Mitschöpfer Gottes fortsetzend die angefangene Weltbildung, und falls durch sichere Erfahrungen erwiesen werden kann, was von der magischen Kraft hochbegabter Menschen über Naturdinge berichtet wird, so liegt an sich selbst nichts in jener Behauptung, was dem Begriffe des Menschen und seinem ursprünglichen Verhältnisse zur Natur unangemessen wäre. Das Titanische ist überhaupt sein unvermeidliches Erbtheil, denn es ist das substantiell Göttliche in ihm; der Gott im Menschen kann daher nur durch den Gott über ihm, durch den göttlichen Geist, überwunden, dadurch mit sich versöhnt und in sich vollendet werden.

227.

Daraus geht endlich das dritte Verhältniß, das des Menschen zu sich selbst hervor. Er ist nur wirklich als Menschheit, als System individueller Geister, in deren Gemeinschaft auch der Einzelmensch erst seinen Menschheitscharakter entwickeln kann, nach allen Unterschieden, die in seiner In-

dividualität liegen; und aus der Selbstverwirklichung dieser freien Individualitäten webt sich dann die Geschichte zusammen, die eigentliche Sphäre und das eigenthümliche Erzeugniß des Menschengeistes, in dem ferner daher auch der eigentliche Inhalt des göttlichen Geistes sich erst niederlegen kann.

Hier ist nun die entscheidende Frage, was das Princip der menschlichen Individualität sei und wie tief dieselbe in sein Wesen hineinreiche? Die frühere Philosophie hat diese Frage in der angegebenen Bestimmtheit noch gar nicht aufgestellt; es muß daher erlaubt sein, bei ihrer Erörterung an dasjenige System anzuknüpfen, das wenigstens nach seinem Principe am Entschiedensten eine Antwort für dieselbe in Bereitschaft hat. Wir meinen das Hegel'sche System. Hegel erledigt jene Frage so — was er freilich nicht mit ausdrücklichen Worten in irgend einem einzelnen Satze ausgesprochen, noch weniger mit dem bestimmten Bewußtsein des Gegensatzes gegen diejenige Ansicht, welche wir für die richtige halten, entwickelt und erwiesen hat, — daß der Mensch eigentlich nur durch seinen Leib, ebenso durch die Naturseite seines Geistes, Temperament, Naturell u. dergl., also nur höchst oberflächlich und unwesentlich, individualisirt sei, während seine geistige Seite durch das allgemeine Denken, durch die universelle Vernunft erfüllt und repräsentirt wird, in deren (hiermit auch vergänglicher, nur erscheinender) Form das individuelle Ich lediglich besteht. In Wahrheit gäbe es daher kein System von Geistern, d. h. keine Menschheit, sondern durch die „Maske" einer aus Sinnlich-organischem gewebten Leiblichkeit bräche nur dieselbe, mit sich identisch bleibende Vernunft unablässig hindurch, bloße Scheinindividualitäten setzend. Dieser Ansicht, je mehr sie in allen ihren Consequenzen erwogen wird, widerspricht jedoch auf das Entschiedenste, was sich thatsächlich im Men-

schen, wie in der Geschichte begiebt. Hier zeigen sich gerade nicht jene oberflächlichen Unterschiede als das Individualisirende; diese machen nie den Charakter der vollentwickelten Persönlichkeiten aus, sondern ihre geistige Eigenthümlichkeit, das besondere Verhältniß ihres Bewußtseins zu den Ideen, ihre eigenthümliche Erkenntniß-, Gefühls- und Willensweise, und zwar nicht bloß bei den wirkenden Heroen der Geschichte oder bei den markirten Persönlichlichkeiten, sondern bis zu den scheinbar unbedeutendsten Menschen herab, falls man nur sich die Mühe geben will, ihrer oft verborgenen oder unentwickelten Eigenthümlichkeit nachzuspüren. Auch der Geist zeigt sich nur wirklich als individualisirter, in dem bestimmten Hervortreten der einen oder der andern idealen Anlage, und das individualisirende Princip des Menschen liegt gerade nicht in seiner bloßen Natürlichkeit (denn selbst Temperamentsunterschiede u. dergl. hat er mit dem Thiere gemein), sondern in der geistigen Grundrichtung, in dem, was wir Genius in universeller Bedeutung nennen, wovon den vollständigen Beweis zu führen, freilich erst der Wissenschaft vom Menschen, der philosophischen Anthropologie, obliegen kann. Ebenso wenig liegt daher auch der Menschheit eine abstracte Idee des Geistes zu Grunde; es sind Genien und nur diese, welche in ihr sich herausleben und dadurch den vom Menschen, lediglich durch die Selbstthat desselben, erzeugten Stoff der Geschichte hervorbringen. Ob wir übrigens Ursache haben, noch ein anderes (göttliches) Element in dem Contexte derselben anzunehmen, wird die spätere Untersuchung lehren.

III.

Die Welterhaltung als göttliche Vorsehung.

228.

Die Welterhaltung hat sich bisher, im demiurgischen Processe (§. 211. ff.), als die fortgesetzte und stets inniger sich vertiefende Einbildung der göttlichen Ideen in den Weltstoff, in die niedern Formen des Endlichen oder die allgemeinen Mittel der Verendlichung, und dadurch als gesteigerter Schöpfungsproceß ergeben, indem er die präexistirenden Keime der Dinge stufenweise hervorlockt und sie zur Selbstverwirklichung treibt. Durch diesen Act haben die nun verendlichten Weltwesen ihr Urleben in Gott, die ursprüngliche Wirksamkeit der Einheit in ihnen suspendirt, und das Einzel- und Eigenleben an dessen Stelle gesetzt. Dieser im Grunde jedes Endlichen liegende Trieb der Eigenheit (der in ihm entzündete Sonderwille) muß jedoch um so entschiedener und zugleich in desto größerer Breite der Erscheinungen hervortreten, je höher und innerlich umfangreicher das Weltwesen in seiner Uranlage ist.

Im Charakter relativer Vollkommenheit liegt daher für jedes Endliche zugleich die Möglichkeit, daß es, selbstständig

sich verwirklichend, dieser Vollkommenheit, seinem immanenten Zwecke gerade nicht entspreche. Die eigentliche Form der Vollkommenheit im Geschöpfe, sein Aussichselbstsein macht unvermeidlich, daß diese Vollkommenheit möglicher Weise nicht erreicht werde; daß es entweder zurückbleibe in seiner Verwirklichung hinter seinem Zweck oder in Entartung, Verkehrung gerathe: — die allgemeine Möglichkeit des Bösen ist gesetzt (eigentlicher: das malum metaphysicum, indem weder der Ausdruck Uebel, noch Böses, noch am Allerwenigsten der Begriff der Unvollkommenheit in abstractem Sinne, das hier Gemeinte richtig bezeichnen könnte, so gewiß das Princip, woraus die Möglichkeit der Entartung stammt, gerade die Quelle der Vollkommenheit und Herrlichkeit des Weltwesens werden kann).

Dies wesentlich neue und zugleich universale Verhältniß macht nun den Begriff der göttlichen Welterhaltung zur Vorsehung in gleichfalls universalem Sinne: sie ist die positiv ergänzende, den Weltzweck innerhalb jener Entartungen wiederherstellende, allgegenwärtige Kraft Gottes im Endlichen. In welchem bestimmteren Verhältnisse zur Eigenheit und Freiheit des menschlichen Geistes wir sie Weltregierung nennen, ist schon oben (§. 225.) bezeichnet worden.

Ebenso ergiebt sich aus jenem allgemeinen Begriffe des Bösen, in welchen universalen Formen es hervortreten könne. Zuerst überhaupt als ein Zurückbleiben, Nichterreichen des ihm immanenten Zweckes, in der Sphäre des Lebendigen und des Geistes. (Man hat in der vergleichenden Morphologie nachgewiesen, wie eine Menge von Mißbildungen nur im ganzen Organismus in dem Unvermögen des organischen Triebes ihren Grund haben, sein Ziel zu erreichen, und ebenso zeigt eine vergleichende Geschichte

der Krankheiten, daß gewisse, besonders chronische und erbliche Uebel, lediglich aus organischer Schwäche entstehen, während andere, acute, in eigentlicher Disharmonie, in Verkehrung der ordnenden Verhältnisse des Lebens begründet sind. Ebenso gehört hierher die Bemerkung eines unserer geistvollsten Naturbeobachter, C. Snell, daß gerade diejenigen Thiere Gift aus sich erzeugen, deren Organisation ein unentschiedenes Zwischenglied zwischen einer höhern und niedern Thierklasse bildet, deren innerlich zweideutiger Organismus daher der höhern Stufe vorspielt, ohne sie erreichen zu können: — so das Gift der Schlangen, der giftige Speichel gewisser Amphibien, der giftige Sporn des Schnabelthieres und dergl. — Endlich ist in der Welt des Geistes an die ausgebreitete Erscheinung geistiger Trägheit zu erinnern, wo die überwuchernde Sinnlichkeit das Bewußtsein der Ideen zurückdrängt und ganzen Jahrhunderten oder ganzen Welttheilen das Gepräge der Geistesdumpfheit ausdrückt. Die Theologie und Philosophie des vorigen Jahrhunderts sahen den Ursprung des Bösen lediglich in der sinnlichen Natur des Menschen. Diese Ansicht ist verworfen worden; mit Recht, sofern sie das eigentliche Wesen und die volle Tiefe des Bösen verfehlte. Dennoch würde man Unrecht haben, zu läugnen, daß eine bestimmte, empirisch sehr ausgebreitete Form desselben lediglich in jener Schwäche des geistigen Princips, jener sinnentrunkenen Ideenlosigkeit ihren Grund haben, von welcher ein genialer Ausspruch des Dichters sagt, daß „selbst Götter mit ihr vergeblich kämpfen".)

Zweitens kann das Böse als eigentliche Entartung und Verkehrung, als Anomie und Regelwidrigkeit auftreten, und dann erzeugen sich jene Erscheinungen, die im Organismus als acute, lebenszerstörende, miasmenerzeugende Krankheit, im Geistigen intellectuell als Irrthum,

— nicht aber in der unschädlichen Gestalt unreifer, sich übereilender Verfehlung, sondern als eigensüchtige Verstockung des Meinens — in der ästhetischen Gefühlsweise als die Neigung der Phantasie zu regelwidrigen, häßlichen Gebilden und zu falscher (lüsterner) Sinnlichkeit, im Moralischen als eigentliche Selbstsucht des Willens sich kennbar machen. (Erst jedoch, wenn eine vollständig vergleichende Phänomenologie des Bösen in diesen drei Gebieten entworfen wäre, zu welcher nur sporadische und vereinzelte Grundzüge gegeben sind, ließe sich vollständig nachweisen, wie in allen diesen und den daran sich anschließenden Formen gleichmäßig eine aufgereizte Selbstheit, ein zur Selbstsucht umgeschlagenes Princip der Eigenheit es ist, was bei immer gesteigerterer Selbstverkehrung nicht selten auf der einen Seite als Wahnsinn, auf der andern Seite als Frevel und Verbrechen hervortritt, während die höchste metaphysische Einsicht über das Universale dieser Erscheinungen, wie die individuelle Beurtheilung des einzelnen Falles darin übereinstimmen müssen, daß selbst diese Extreme auf das Innigste mit dem zusammenhängen, was gesund entwickelt die Herrlichkeit und Kraft des Geistes ausmacht).

Anmerkung. Die sonst gewöhnliche, seit Leibnitz (besonders durch seine Theodicee) in Umlauf gekommene Erklärung des malum — als Uebels, wie als Bösen — daß es überhaupt nur in der Endlichkeit, Begränztheit des Geschöpfs seinen Ursprung habe, hat auch jetzt noch, wenigstens in seinen Folgerungen und Anwendungen, nicht alle Geltung verloren. Auch empfiehlt es sich einem abstracten, mit bloßen Allgemeinbegriffen verkehrenden Denken als ein plausibler Grund, wenn behauptet wird, daß eben in der Endlichkeit, in dem Beschränktsein eines Weltwesens auf einen gewissen Kreis von Eigenschaften, während es anderer völlig ermangelt, die Möglichkeit des Uebels, wie des

Bösen in ihm hinreichend gerechtfertigt sei. Wir können jedoch nicht umhin, auch für diese Ansicht einen weit consequenteren Ausdruck bei Spinosa zu finden; dann sind nämlich das eigentlich Gute und Böse gar keine objectiven Bestimmungen mehr für die Beschaffenheit eines Weltwesens oder eines besondern Zustandes in ihm, sondern lediglich Product unserer subjectiven Beurtheilung nach irgend einem ihm fremden Maasstabe. Was ein Wesen ist oder wird, kommt ihm ja zu lediglich zufolge der ihm verliehenen („eingeschaffenen") Endlichkeit, oder nach Spinosa's prägnanterem Ausdrucke: jedes Weltwesen ist nach innerer Nothwendigkeit, was es ist.

Dennoch müssen wir das ganze Princip für völlig unrichtig erklären, dem Begriffe, wie der Erfahrung nach. Als gut und vollkommen nach seinem Maaße ist jedes Weltwesen anzusprechen, dessen Wirklichkeit seinem Begriffe entspricht, oder das seinen immanenten Zweck realisirt, sei übrigens der qualitative Umfang seiner Vollkommenheit groß oder gering. Der Mangel gewisser Eigenschaften ist für es selbst kein Mangel, vielmehr würden diese, seinem Wesen hinzugefügt, die innere Temperatur und Harmonie desselben stören. Und so gewiß das Universum im Ganzen wie im Einzelnen als zweckerfüllt gedacht werden muß, kann daher das Böse überhaupt nicht aus jenem abstracten Begriff der Endlichkeit, aus dem bloßen Nichtvorhandensein gewisser Eigenschaften in einem Weltwesen stammen, sondern nur aus der Entartung der verliehenen. Können wir endlich dem Geschöpfe noch Selbstempfindung oder höher Selbstbewußtsein beilegen, so wird sich, wie beschränkt es auch sei, jene innere Uebereinstimmung seines Wesens als empfundenes Wohlbefinden oder als bewußte Glückseligkeit in seinem Gefühle kund geben. Die Mücke, welche im Abendstrahle mit dem dumpfen Selbstgefühl der

Zufriedenheit spielt und dann stirbt, ist, weil ihrem Begriffe angemessener, glücklicher zu nennen, als der mit sich uneinige Mensch; und doch ist sie das endlichste, unvollkommenste Wesen.

Aber ebenso widerspricht die Erfahrung jener Theorie. Wäre sie wahr, so müßte daraus folgen, daß mit der Beschränktheit der Geschöpfe auch die Möglichkeit der Entartung in ihnen steige, daß mit der größten Vollkommenheit sie abnehme. Gerade das Gegentheil bestätigt sich. In dem Maaße, als das endliche Wesen selbstständig, auf die eigene Entwicklung gestellt, d. h. je relativ vollkommner es ist, desto mehr steigert sich in ihm die Möglichkeit und Vielseitigkeit der Entartung, zum empirischen Beweise, daß das Böse überhaupt nicht in der abstracten Endlichkeit des Geschöpfes oder seiner qualitativen Begränzung (was zuletzt auf eine Art von Prädestinationslehre hinauskommen würde), sondern in der Art seiner Selbstentwicklung den Grund habe. Die Möglichkeit des Bösen liegt in dem, was zugleich der Quell seiner Vollkommenheit ist, und so begleitet stets auch diese Möglichkeit alle Acte seiner Selbstverwirklichung. Die Kräfte der Gesundheit und der Entartung, der Seligkeit und der Unseligkeit fließen aus Einer Quelle und wirken anaufhörlich in einander: die Versuchung ist eine universale Potenz, stets bereit hervorzubrechen, indem sie in jeder Selbstthat mitgesetzt ist und so — ohne Schuld von Seite des göttlichen Princips — jeder gesunden Verwirklichung nachbarlich nebenhergeht.

229.

Das Böse (Uebel) in der bewußtlosen Natur kann nur in der Sphäre des Lebendigen und Empfindenden gesucht werden, weil hier nicht bloß einfache Naturkräfte (bloße Urpositionen), sondern das auf sich selbst sich

Beziehende, Monadische waltet, durch welches Bestimmung *von Innen her*, Entwicklung, Leben gesetzt ist und das das Verwirklichende jedes solchen Weltwesens ausmacht. So gewiß nun diese *individuellen* Naturwesen nur Ausdruck ihrer Selbstbestimmung sein können, sind sie nicht *bloß* der Naturnothwendigkeit (dem Naturgesetze) unterworfen, sondern die *reale Möglichkeit* ist in ihnen mitgesetzt, innerhalb der eigenen *unwandelbaren* Urbestimmtheit und der *wechselnden* Beziehungen zu den andern Weltwesen, wodurch ihre Beschaffenheiten stets sich verändern (ihr Lebenswechsel entsteht), sich so oder auf *entgegengesetzte* Weise zu entscheiden, welcher Spielraum von Möglichkeiten dennoch ebenso fest begränzt ist von der unüberschreitbaren *Nothwendigkeit* in ihnen (ihrem ὅρος), welche in der Urbestimmtheit ihres Monadischen selber liegt und sie mit der ewigen Einheit des Universums verbindet. Aber auch dies Schicksal, diese sie tragende und bändigende Nothwendigkeit, ist keine äußerliche für sie, kein fremder, ihnen auferlegter Zwang (in fatalistischer oder auch nur deterministischer Weise gedacht), sondern die ihnen einheimische Gewalt ihres eigentlichen Wesens, welche, wenn sie ihr genug gethan haben und diese Genugthuung empfunden wird, ihre Vollendung und im Selbstgefühl ihre Seligkeit ausmacht. Dadurch bestätigt sich zugleich das im Vorhergehenden (§. 228. Anmerk.) aus der Beobachtung aufgenommene Gesetz: daß je relativ vollkommener das endliche Wesen, desto größer und desto vielseitiger die Möglichkeit der *Entartung* in ihm ist, theils hinter seiner Entwicklung zurückzubleiben, theils in Selbstverkehrung zu gerathen. Mit der Höhe und Ausbildung der Organisationen steigt in gleichem Maße die Mannigfaltigkeit ihrer Erkrankungen und Mißbildungen, und auch hier liegt der Grund ihres Uebels im Principe ihrer Vollkommenheit: es ist das unvermeidlich dem Herrlichsten

Sichzugesellende, indem es die Selbstmacht desselben besiegelt, auch im Nichtseinsollenden sich noch zu erhalten.

Diese Entartung, Mißbildung, Krankheit wird nun, in die Selbstempfindung des Geschöpfs zurückschlagend, nothwendig als dies Nichtseinsollende, als Unbehagen, Schmerz auch gefühlt werden, und so entsteht, was in empirischem Sinne physisches Uebel genannt wird. Volle Gesundheit (organischer, wie geistiger Weise) ist in der Selbstempfindung auch Gefühl des Glückes.

Anmerkung. Dagegen zum physischen Uebel gehören nicht eigentlich die allgemeinen Calamitäten, welche die Uebermacht der Naturelemente den lebendigen Wesen zufügt: Kälte, Hitze, Mißwachs, Sturm, Ueberschwemmung u. dgl. Diese fallen in den allgemeinen und streng gesetzlichen Zusammenhang der unorganischen Natur und werden durch die Ausgleichung jener allgemeinen Naturkräfte mit Nothwendigkeit hervorgerufen. Und wie es überhaupt abergläubig ist, in den physischen Uebeln jeglicher Art eine ausdrücklich von Gott verhängte Strafe zu sehen, so ist es noch unangemessener, in jenen Katastrophen ein eigentlich Böses der Natur zu sehen, weil sie Begleiter und Nebenfolgen der allgemeinen, den absoluten Weltzweck stets erreichenden Naturordnung sind, demnach in keinem objectiven Sinn als ein Uebel, ein Nichtseinsollendes gedacht werden können.

Dennoch dürfen wir uns nicht verhehlen, daß nach einer andern Seite hin jene Thatsachen ein vielverschlungenes und schwieriges Problem anregen. Für Uebel werden sie darum erklärt vom Standpunkte der Menschen, und verdienen für ihn auch so zu heißen, weil sie mit blindem Zufalle in seine Zwecke eingreifen und nicht nur sie, sondern oft genug ihn selbst vernichten. Ueberhaupt sehen wir ja, daß die vernunftlose Macht der Natur, der „Zufall“, wie wir es nennen, neben der Vernunft der Geschichte dahinläuft und

ohne Ansehen der Person und ihrer heiligsten Zwecke ein räthselhaft zerstörendes Spiel mit ihnen treibt. Damit greift aber die blinde Natur in ein Gebiet der Wirklichkeit hinüber, als deren untergeordnetes Mittel sie überhaupt erkannt worden ist, was nicht nur willkührlicher Menschenstolz behauptet, sondern die erprobteste Forschung bestätigt hat. Hieraus entsteht eine offenbare Antinomie in der endlichen Schöpfung: das bloß Dienende, was lediglich Stätte sein soll der höhern Wirklichkeit eines organischen Lebens und einer frei geistigen Welt, erhebt sich zu eigenen Wirkungen und tritt selber als eine geschichtliche Macht auf. Dies ist ein Widerspruch, welcher dem Begriffe eines vollkommenen Universums fern bleiben zu müssen scheint.

Es bedarf wohl keiner besondern Nachweisung dafür, daß bisher weder Philosophie noch Theologie eigentlich darauf eine erschöpfende Antwort gefunden haben; — anders ist es mit der Religion, welche sich durch jene widerstreitenden Erscheinungen in der einfachen Gewißheit ihres Glaubens an die göttliche Macht des Guten nicht stören läßt. Wie denkt nun unsere Philosophie sich zu jener Frage zu verhalten? Nur also, daß sie dem Principe des Glaubens, der ihren bisherigen Resultaten zufolge Recht hat in seiner unmittelbaren Zuversicht, die vollständige denkende Begründung dafür giebt. An sich sind jene Erscheinungen, wie gezeigt worden, keine Uebel; sie sind nothwendige Mitbedingungen der allgemeinen, allerdings von Gottes Intelligenz und Willen gesetzten Naturordnung, und auch äußerlich liegt in solchen Naturkatastrophen nichts, was sie als ein Naturwidriges, Häßliches, innerlich Schädliches verriethe; nur dem Menschen sind sie lästige, unbequeme Erscheinungen. Dennoch zerstören sie auf ihrem um des Ganzen willen nothwendigen Wege geistige Zwecke, welchen sie vielmehr, wie die ganze Natur, dienen sollten, denen sie mittelbar jedoch — und hier liegt die Lösung der

Antinomie — wirklich dienen, so gewiß sie die an sich heilige, mit dem absoluten Zwecke der Schöpfung zusammenhängende Ordnung der Natur miterhalten helfen. Nur der stolze und eigenwillige Sinn des Menschen erdenkt sich eine göttliche Allmacht und Weisheit, welche allein seinen Wünschen diene, und wagt an ihnen zu zweifeln, wenn er darin nicht sich gewillfahrt sieht, während er dem empirisch ihm unerforschlichen Ganzen sich zu unterwerfen hätte.

Hiermit ist nun von der Einen Seite jenes Bedenken völlig erledigt; aber von der andern besteht es noch in völliger Kraft, wenn es wahr bleiben sollte, daß der Mensch und sein Schicksal auch im Einzelnen dem Zufalle blinder Naturmächte preisgegeben sei, daß sie ihn in seinem Wesen zerstörend anzutasten vermöchten. Dem ist jedoch nicht so, und erst hier liegt die volle, versöhnende Lösung jenes Problemes. So wenig im innern, geistigen Gesammtfortgange der Geschichte jene vorübergehenden Störungen bleibend einzugreifen vermögen, indem bei den rasch nachwachsenden Geschlechtern der Menschen keine Spuren leichter sich verwischen als jene: ebensowenig ist auch der einzelne Geist als Opfer einer Naturmacht preisgegeben, die ihn in seiner innern geistigen Substanz anzutasten im Stande wäre. Mit dieser, mit seiner eigentlichen Persönlichkeit ragt er weit hinaus über jede Naturzerstörung, über jedes von einer äußern Gewalt ihm zubereitete Schicksal, welche vielmehr ihm gar nichts anzuhaben vermögen. Wir haben bei einer andern Gelegenheit nachgewiesen, wie es einzelne Beweise für die persönliche Unsterblichkeit nicht giebt, wie diese nur aus der ganzen Weltansicht und in dieser aus der Grundauffassung des menschlichen Wesens hervorgehen könne. Und dieser Beweis liegt nun eben in allem Bisherigen und in allem Folgenden. Das Wesen des individuellen Geistes ist ewig, wie der göttliche Geist, dem jener substantiell einverleibt ist, (vgl. §. 174 und

§. 227.); deßhalb setzt es in's Unendliche seine Zeit und seinen Raum aus sich selber, ist die absolut sich verendlichende und corporisirende Macht. Welche Gewalt hätte daher die äußere Natur oder irgend eine zufällige Menschengewalt über ihn, wenn sie auch seine Werke zerstört oder ihn selbst seiner äußern Erscheinung nach vernichtet? Nicht einmal Zeit hat er verloren, denn auch diese ist keine selbstständige Macht ihm gegenüber; er erzeugt die seinige in's Unendlich aus sich selbst, während ihm bei seinem irdischen Verschwinden unverloren bleibt, was er geistig aus sich zum Bewußtsein und zum freien Besitze hervorgearbeitet hat. Von diesem Standpunkte, welcher allein der gründliche und in letzter Instanz begreifende ist (vgl. §. 188. S. 301.), verschwindet das Bedürfniß einer Einzelnes erklärenden oder troftspendenden Theodicee ganz von selbst. Die Gewißheit ewiger Dauer enthält einen so gewaltigen und folgereichen Gedanken, verleiht eine solche Zuversicht, daß gegen ihn alle Erfahrungen äußern Glückes oder äußerer Widerwärtigkeit in Nichts verschwinden.

230.

Dem Bösen in der bewußtlosen Natur gegenüber (§. 229.) ergiebt sich nun der erste Moment göttlicher Vorsehung in diesem Gebiete, vor Allem in der Welt des Organischen und Lebendigen. Dies ist jedoch zugleich die noch am Wenigsten aufgehellte oder anerkannte Seite der göttlichen Assistenz in der Welt, weil man nach den gewöhnlichen Ansichten es eher zu vermeiden suchte, auf die naturähnlichen Wirksamkeiten des göttlichen Wesens seine Aufmerksamkeit zu richten, als in ihnen gerade das Gepräge seines Geistes wiederzufinden, indem man damit dem Begriffe der reinen Geistigkeit zu nahe zu treten fürchtete. Sei es daher versucht, den Gegenstand mehr von einzelnen Seiten zu beleuchten,

als ihm vollständig zu genügen, was der Gesammtstandpunkt der Wissenschaft für jetzt noch unmöglich machen dürfte.

Dennoch ist dabei von dem allgemeinen Gesichtspunkte auszugehen, daß auch hier die göttliche Erhaltung nicht durch äußere oder durch außerordentliche Mittel wirkt — daß keine einzelne, stoßweise Nachbesserung der Welt nach Newton'scher Hypothese, ebensowenig ein „influxus extraordinarius“ nach theologischer Meinung dabei stattfindet — sondern in der allgemeinen Form, durch welche Gott überhaupt dem endlichen Universum immanent bleibt, durch das Befaßthalten der endlichen Urpositionen in seiner ewigen Einheit, also durch den eigenen innern Lebensgrund jedes Weltwesens selbst, welchem Gott die ewigen, erhaltenden Kräfte einsenkt oder (in den endlichen Geistern) sie eingeistet. Diese stärkend-nachhelfende Gegenwart Gottes im Innern des Endlichen ist der eigentliche letzte Aufschluß über die Frage nach dem Wie aller Welterhaltung. Auch in den Geistern wirkt Gott nur ihnen immanent, d. h. durch ihre Freiheit hindurch.

231.

Wenden wir uns nun nach diesen allgemeinen Prämissen auf die universalen Thatsachen in den bezeichneten Gebieten des Wirklichen (§. 230.): so bestätigt sich, daß das allgemeine Gleichgewicht, in welches die lebendigen Wesen und ihre Zeugungen durch alles Auf- und Abschwanken derselben immer wieder zurückkehren, unmöglich durch dieselben Gesetze des mechanischen Gleichgewichtes bedingt sein kann, welche wir im äußern All der Körperwelt walten sehen (vgl. §. 218 f.). Im Reiche des Lebendigen sind es unberechenbare, in keinen Mechanismus einzuzwängende Kräfte, die sich regen. Dieser (relativen) Autonomie kann nur von Innen her eine Schranke gegeben werden, oder

ihnen muß von Außen ein gleich autonomes, aber sie bekämpfendes Princip entgegentreten. Und diese Doppelform der Beschränkung, welche wir in der geistigen Welt jedem Sichübermuthen (jeder „Hybris") begegnen sehen, findet sich abbildlich schon in der organischen Welt angedeutet. An jede Entartung und jeden Mißbrauch organischer Kräfte ist, als innere Strafe und eigenthümliches Uebel, eine Krankheit geknüpft, die sich gerade aus jener Entartung erzeugt und so nun eben die Schranke für dieselbe, ihre Bändigung von Innen her bei sich führt. Was bis in die moralische Welt hinein gilt, was sich an der Geschichte aller Laster bewährt, zeigt sich schon in der Natur, daß jedes verkehrende Zuviel sich selbst richtet, die naturgemäße Entwicklung (das ὁμολογουμενῶς τῇ φύσει ζῆν) dagegen tiefen Segen bei sich führt.

Andererseits hat sich gezeigt (§. 211 ff.), wie ein jedes Geschlecht der Lebendigen, eben durch dies in ihm schlummernde Vermögen innerer Autonomie, den Trieb unbedingter Ausbreitung und Propagation besitzt, welches allein waltend alles andere Leben unterdrücken würde. Hierin wird es aber in Schranken gehalten durch einen natürlichen Feind, durch ein anderes Thiergeschlecht, welches sich gerade durch dieselben begünstigenden Natureinflüsse entwickelt, welche jenem zu Gute kommen, und so wird das Gleichgewicht des Ganzen, das Recht jeder Lebenssphäre auf Existenz mühelos wiederhergestellt, der Weltzweck der Einheit innerhalb des Triebes unbedingter Vereinzelung stets erreicht: wie in der äußern Welt die allgemeine Gravitation die Körper bindet und vereinigt, so reicht bis in die Welt des Lebendigen das innere kunstreichste Weltgleichgewicht hinein; gleichfalls, wie jenes, ein sinnliches Vorbild der tiefsten ethischen Verhältnisse.

Endlich ist noch auf eine vereinzelter stehende Thatsache aufmerksam zu machen. Schon die Alten bemerkten und die

genauern statistischen Untersuchungen der neuern Zeit haben diese Beobachtung bestätigt, daß im Menschengeschlechte, wie bei den Thieren nach verheerenden Seuchen und großer Entvölkerung, die Ehen mit besonderer Fruchtbarkeit begabt, die Wiedererzeugungskräfte ausnehmend gesteigert sind, bis dieselben, nach erreichtem Erfolge, sich wieder in's Gleichmaaß setzen. Dies Alles ist nun durchaus der menschlichen Willkür entrückt, auf völlig gleiche Weise, wie die Erhaltung des Gleichgewichtes unter den beiden Geschlechtern es ist. Die letztere beruht indeß auf einem allgemeinen, stets wiederkehrenden Verhältnisse, und so kann man bei ihr, nach der gewöhnlichen Auffassung, an ein regelndes „Naturgesetz" glauben. Nicht so im ersteren Falle: hier kann es kein allgemeines Gesetz sein, denn es wirkt nur ausnahmsweise, unter den besondern Bedingungen und in den Schranken eigenthümlicher Zweckmäßigkeit. Hier sind wir daher gezwungen, einen specifisch andern Grund, denn ein so blind-allgemeines Naturgesetz, anzunehmen: dieser Grund kann überhaupt nur die göttliche, welterhaltende Vorsehung sein, in dem oben (§. 228.) von uns festgestellten Sinne; und hieran wäre, wie an einem einzelnen, jedoch wiederkehrenden und damit auf bleibende Absicht und höhere Regel deutenden Beispiele, zugleich zu erkennen, in welcher Art überhaupt die göttliche Vorsehung wirken könne. Auch hier ist nämlich die gewöhnliche Vorstellung eines außerordentlichen Eingreifens Gottes zurückzuweisen, während er in der Regel die endliche Welt sich selbst oder den allgemeinen Naturgesetzen überließe; vielmehr ist es die gleiche welterhaltende Kraft, welche in den allgemeinen und stetig wirkenden, wie in den außerordentlichen Naturerscheinungen sich offenbart. In beiden wirkt sie nach derselben Grundform, aber nicht auf dieselbe Weise, hier nämlich, in den Erscheinungen, die wir für außerordentliche erklären, intensiver und energievoller.

Müssen wir nun schon in jener allgemeinen Grundform die mitwirkende Gegenwart der göttlichen Intelligenz und des Willens anerkennen, um wie viel entschiedener drängt sich diese Anerkenntniß in dem letztern Falle uns auf, ohne daß wir auch hier die innere Continuität jener und dieser Wirkungen in Zweifel ziehen könnten. Von jeder intensiveren Einwirkung eines intelligenten Princips kann ohnedies folgerichtig nur der Wille als Grund gedacht werden. —

232.

Das Böse (Uebel) im endlichen Geiste (vgl. §. 228.) kann seine eigentliche Wirklichkeit und Wirkung erst erreichen, wenn es den Willen ergreift und in ihm als bewußte Selbstsucht sich bestätigt. Hierin liegt der wesentliche Moment, um den vorher unentschiedenen Charakter zum Bösen zu determiniren, welches nicht lediglich in gewissen Formen des freien Handelns, sondern darin seinen Ursprung und seine Wurzel hat, wie der Wille des endlichen Geistes in seinem eigenen Grunde sich ergreift, ob in sich selbst, in seiner Endlichkeit, als letzten Zweck, ob nur als Mittel im Dienste der Ideen, in denen erst die Weltvollendung erreicht werden kann. (Schon seit Platon hat die gründliche Ethik sich dahin erklärt, daß das Gute und das Böse nicht in die einzelnen Handlungen, sondern in die „Gesinnung“, in den bleibenden, im Selbstbewußtsein sich fassenden Grundwillen zu setzen sei.) So ist der Ursprung und die Möglichkeit des Bösen im endlichen Geiste in demselben Principe zu suchen, welches wir überhaupt als den Grund der Endlichkeit, des Andersseins in Gott erkannten, im Sonderwillen, der sich jedoch im Geiste mit Selbstbewußtsein ergreift und in seine freibewußte Gewalt bekommt (§. 225. ff.). Wir können dies, in Uebereinstimmung mit Schelling's Theorie (in der Abhand-

lung über die Freiheit), den transscendentalen, überempirischen Grund von der Möglichkeit des Bösen nennen, indem jedes wirkliche Selbstergreifen des menschlichen Willens im Bewußtsein jenen Uract der Verendlichung schon voraussetzt. Dennoch reicht dieser Begriff einestheils nur bis zur Möglichkeit des Bösen, anderntheils allein bis zur ganz universellen Möglichkeit desselben. Seine Wirklichkeit dagegen, welche zugleich die concrete, individuelle ist, hat keinen bloß transscendentalen Grund, sondern fällt lediglich innerhalb des Bereiches factischer Selbstentwicklung. Es wird sich ergeben, von welchen verhängnißvollen Folgen die Nichtbeachtung dieser tiefgreifenden Unterscheidung in allen mit jener Frage zusammenhangenden Problemen für die Philosophie der neuern Zeit geworden ist.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen jedoch ist unabtrennlich vom Begriffe des endlichen Geistes, nicht weil er endlicher, sondern weil er sich selbst entwickelnder ist. Der Mensch erreicht nur dadurch seinen immanenten Zweck (seine Bestimmung), daß er als Geist sich verwirklicht, die geistige Uranlage, den Genius völlig in sich entwickelt (§. 227.), so daß das Seelischsinnliche in ihm lediglich Mittel, Organ desselben, durchgeistet und zur Geistigkeit verklärt wird. Dies ist das objectiv Gute in ihm, die Tugend, in sein Selbstgefühl zurückschlagend seine Glückseligkeit.

Dies Alles aber ist auf seine Selbstentwicklung, Freiheit gestellt; mithin kann es in jedem einzelnen Subjecte, wie in jedem einzelnen Stadium jener Selbstentwicklung, ebenso erreicht als nicht erreicht werden, mit völlig gleichschwebender, in jedem Falle nur vom Willen selbst zu entscheidender Möglichkeit. Der Mensch ist nicht Erfinder des Bösen, die Möglichkeit desselben in ihm ist durchaus von überempirischem Charakter; aber sie zu entwickeln, zur

Wirklichkeit umschlagen zu lassen, ist sein Vermögen in jeder einzelnen That. Und also faßt der Mensch sich auch in seinem Selbstbewußtsein; das Subject trägt deßhalb nicht nur wirklich die „Schuld" seines eigenen Bösen, sondern es ist sich auch bewußt, sie zu tragen, indem es ferner in gleicher Weise sich bewußt ist, selbstentscheidend dabei zwischen zwei Mächten zu stehen, die allerdings jeder empirischen Selbstentscheidung in ihm vorausgehen, dem Bewußtsein seines absoluten Zweckes, des objectiv Guten (dem „Gewissen"), und der stets nebenherlaufenden Möglichkeit einer entgegengesetzten Selbstbestimmung (der „Versuchung"). Und so liegen in unserer Theorie, wie im Zeugnisse des menschlichen Bewußtseins von sich selbst, Schuld und Entschuldigung, stete Versuchbarkeit, aber auch unendliche Wiederherstellbarkeit (Erlösbarkeit) vom Bösen, dicht bei einander und stammen aus Einer Quelle, aus derselben, die auch den Grund der Herrlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen ausmacht.

233.

Das Böse im endlichen Geiste, universal wie im einzelnen Subjecte, kann nun in der schon nachgewiesenen doppelten Form sich verwirklichen (§. 228.), als Nichterreichen des ihm immanenten Zweckes oder als eigentliche Verkehrung der Kräfte des Guten. Wir haben von jener ersten Gestalt bereits die Grundzüge angegeben und zu zeigen gesucht, wie auch ihr der allgemeine Charakter des Bösen, des „Nichtseinsollenden" eigen sei, indem keinesweges ein bloßer Mangel, ein Nichtvorhandensein des Vollkommneren in jenen Erscheinungen sich kund giebt, sondern indem sich an die Stelle des Rechten und Vollkommnen, des geistigen Princips, dasjenige zur Herrschaft drängt, was

lediglich das Dienende, Werkzeugliche sein sollte, das Schrankenlose einer entfesselten Sinnlichkeit.

So sehr daher auch dem Begriffe nach und in ihren allgemeinen Grundzügen jene beiden Grundformen des Bösen im Menschen sich unterscheiden lassen, so wird es dennoch in der Beurtheilung des einzelnen Falles schwer, ja vielleicht unmöglich werden, den Antheil des einen oder des andern Elementes bestimmt zu sondern. Gewiß ist nur, daß der eigentliche Ursprung des moralisch Bösen allein in der zweiten Grundform, in der Verkehrung des Willens zur Selbstsucht, gefunden werden kann. Der besondere Trieb oder das einzelne Laster, in welchem die Selbstsucht sich fixirt, ist erst das Accidentelle, das freilich fast unwillkürlich sich beigesellt, aber nur dadurch zum Laster wird, indem es eine besondere Gestalt ist, welche die Selbstsucht unter den tausendfach möglichen in diesem Subjecte angenommen.

Jener universalen Möglichkeit des Bösen im endlichen Geiste gegenüber erhebt sich nun die Frage, wie sich die göttliche Vorsehung und der göttliche Wille zu ihr verhalten? Ist Gott nur der Wille des objectiv Guten (§. 148.), ist Realisirung desselben in der endlichen Welt eigentlicher Endzweck der Schöpfung (§. 198 ff.), kann dieser überhaupt aber nur erreicht werden im endlichen Geiste, so fragt sich nur um so entschiedener, wie gerade dieser, das Vollkommenste im Endlichen, in welchem die Stätte, das Reich des Guten gefunden werden sollte, dennoch umgekehrt zugleich die Möglichkeit enthalten könne, das Böse in seiner intensivsten und giftigsten Art aus sich zu erzeugen? In diese Frage nach ihrer schärfsten und gesteigertsten Form concentriren sich alle Bedenken, welche man von jeher über die Wirklichkeit des Bösen ausgesprochen hat, Bedenken von solchem Gewichte, daß man zum Theil versucht wurde, um

die allgemeine Consequenz zu retten, im schreienden Widerspruche mit dem Zeugnisse des menschlichen Selbstbewußtseins die Existenz eines eigentlich Bösen ganz in Abrede zu stellen. Hier zeigt sich jedoch, wie bei allen tief in das Wesen des Menschen eingreifenden Fragen, daß sie nicht vereinzelt, sondern nur innerhalb der allgemeinen Prämissen einer umfassenden Weltansicht gelöst werden können. Dem Principe nach ist daher auch jene Frage schon erledigt; es bedarf nur noch, dasselbe in dieser bestimmten Anwendung auszusprechen.

234.

Es hat sich ergeben: der endliche Geist, so gewiß der Grundwille in ihm sich zum Bewußtsein, zu eigentlicher Freiheit erhebt, kann ursprünglich nur aus sich selbst, mit absoluter Selbstständigkeit, seinen immanenten Zweck (seine Vollkommenheit, „Bestimmung") erreichen. Dies allein macht ihn fähig, die göttliche Ebenbildlichkeit in sich zu vollziehen und in dieser Vollziehung festzustehen, sie als bleibend verwirklichte (nicht mehr in die bloße Möglichkeit zurücktretende) Realität in sich zu besitzen. Alles Geisteswesen kann zur Entschiedenheit gebracht werden nur durch sich selbst.

Dies vermag es aber nicht, ohne wirklich frei zu sein, d. h. ohne das Bewußtsein der entgegengesetzten Möglichkeiten (des Seinsollenden und des Nichtseinsollenden, des Guten und des Bösen) in sich zu vollziehen, dieses Unterschiedes und der Möglichkeit seiner Entscheidung zwischen beiden völlig bewußt zu werden. Das mit Freiheit gewollte Gute kann daher nur aus dem im Bewußtsein vollzogenen Nichtwollen seines Gegensatzes, des Bösen, als des gleichfalls hiermit in die Freiheit gestellten, hervorgehen. (Und was hier die Nothwendigkeit der dialektischen Entwicklung lehrt, bezeugt auch das

universale menschliche Selbstbewußtsein, sofern man nur scharf in sich hineinblickt und aufrichtig ist gegen sich selbst. Dies ist eben das unendlich Bewegliche und Beiherspielende in allen unsern Regungen oder Entschlüssen, daß sich aus jenem Abgrunde innerer Möglichkeit unaufhörlich Anderes in die Vorstellung miteindrängt — „Einfälle" des Geistes wäre dergleichen am Bezeichnendsten zu nennen — während wir zugleich das Bewußtsein haben, auch über dies Unwillkürliche im Handeln freie Herren zu sein. Für die Entstehung jenes Unwillkürlichen im Geiste, auch wider unsern Willen — man erinnere sich der Selbstbekenntnisse der Frommen und Erleuchteten über diesen Punkt — ein außer dem Menschen liegendes Princip, einen persönlichen Versucher anzunehmen, ist überflüssig. Solche Regungen des Nichtseinsollenden haben, gerade wie die Vorstellungsassociation, mit der sie in deutlicher Analogie stehen, ihren allgemeinsten Grund in jenem unwillkürlichen „Mechanismus" des Vorstellens, den die Psychologie weiter aufzuhellen und zu erklären hat. Aber auch um begreiflich zu finden, wie das vorgestellte Böse zu wirklicher That werde, ist die Berufung auf eine dazu versüchende fremde Macht illusorisch. Es wäre höchst unerwartet, wenn der Mensch nicht darnach trachten sollte, — aus einem Triebe, den man dem Vorwitz vergleichen könnte, — sämmtliche Möglichkeiten in sich gleichsam zur Probe ins Wirkliche umschlagen zu lassen; so auch alle Vielgestaltigkeit des Nichtseinsollenden.)

Dieß der durchaus unerlaßliche, von dem wahren, d. h. concreten Begriffe der Freiheit unabtrennbare Begriff der Versüchung; — die aber zunächst nur Moment im Bewußtsein bleiben kann, nicht zur Vollziehung sich zu realisiren braucht. Ohne Ueberwindung des Gegentheiles (hier des Bösen), mithin ohne ein Hervortreten desselben in's Bewußtsein, ist kein wahrhaft durch Freiheit befestig-

tes Gute möglich: ebenso aber auch keine Freude und Liebe an demselben ohne die vollzogene Wahl zwischen dem Entgegengesetzten, indem sonst weder das Gute, noch das Böse als solche mit sichern Unterschieden in die darüber entscheidende Selbstempfindung getreten sind. Die stets überwundene Möglichkeit des Gegentheils ist der zugleich empfundene, befestigte Sieg des Guten im Wollen und Lieben desselben. Deßhalb muß sein Gegentheil im Bewußtsein immer mitgesetzt sein.

235.

Daher kann ferner auch die Möglichkeit des Bösen (§. 234.) nicht bloß in dem abstracten Nichtausgeschlossensein, in der formalen Möglichkeit desselben bestehen, sondern es muß als reale Möglichkeit gedacht werden in jedem endlichen Geiste, der überhaupt zur Freiheit sich entwickelt hat. Er kann es stets in sich zum Ausbruche, zur versuchsweisen Realisation bringen, während es von ihm bei voller, harmonischer Verwirklichung stets durch die Willen und die freie Liebe des Guten überwunden, im Hintergrunde der bloßen Möglichkeit gehalten wird. Damit also das Gute sei, actuell und ausdrücklich, muß es stets gewonnen werden aus dem Gegentheile seiner selbst: und es muß lebendig und siegreich im Bewußtsein hervortreten, weil nur so die höchste Frucht desselben erzeugt, als innere Beseligung genossen werden kann.

Dies ist nun der speciellste Begriff der göttlichen Zulassung, weil sich in der Folge derselben, im Bösen, die letzte und gesteigertste Bestätigung des allgemeinen Principes des Endlichen, der Zulassung eines Sonderwillens in Gott, wiederfinden läßt. Deßhalb hat man bisher jedoch nur in Bezug auf das Böse im Menschen von einer göttlichen Zulassung geredet, in weiterer Bedeutung aber Nichts von ihr

wissen wollen, ohne zu bedenken, daß in solcher Vereinzelung gefaßt, jener Begriff als ein völlig unvermittelter, willkürlicher erscheinen mußte. Anders bei uns, wo derselbe als die letzte Folge eines durch die ganze Schöpfungslehre hindurchwaltenden Grundgedankens sich ergiebt. Die reale Möglichkeit des Bösen (die Versuchung) ist in jedem endlichen Geiste gesetzt, nicht weil er endlicher, beschränkter ist (nach der gewöhnlichen Auffassung dieses Verhältnisses), sondern weil ihm Freiheit, Gottähnlichkeit zukommt als ursprünglich-wesentlichste Bestimmung. So ist jene Möglichkeit des Bösen Nebenbedingung, ein Accidentelles, zur Verwirklichung des absoluten Endzwecks im endlichen Geiste, daß er aus sich selbst die Vollkommenheit erreiche, die Ebenbildlichkeit und Einheit mit dem göttlichen Geiste in sich vollziehe.

236.

Aber nur bis zu dieser, das Gute in der Freiheit des endlichen Geistes durch Versuchung feststellenden Möglichkeit des Bösen trägt die Consequenz jenes Begriffes, reicht der „Wille Gottes." Die eigentliche Verwirklichung desselben ist nicht durch dieselbe gesetzt, wäre nicht nöthig, wiewohl sie in die Willkür (§. 234.) des freien Geistes gestellt ist.

Das wirkliche Factum des Bösen, welches jeder einzelne Geist aus sich selber erzeugt (so wenigstens sehen wir die Sache für jetzt an, bis im Folgenden eine nähere Modification sich ergeben wird), ist daher ohne Gott, wie wider Gottes Willen, aber das allgemein Zugelassene um des höchsten Zwecks willen. Wir können dies nicht treffender und tiefer ausdrücken, als es die ältere Theologie gethan, indem sie sagt: durch Gott sei das Böse nur wirklich per accidens.

Deßhalb aber ist die Verwirklichung des Bösen im endlichen Geiste auch stets wieder aufzuheben, niemals definitiv; denn es ist dadurch eigentlich kein neues, die endliche Schöpfung erweiterndes Element in die Wirklichkeit getreten, ohne daß jedoch damit sein Wesen in Mangel, bloße Beraubung gesetzt würde; sondern es ist Verkehrung der Kräfte des Guten, Zerstörung der innern Einheit, Umsturz der wahrhaften Ordnung, indem das Werkzeugliche, das dienende Mittel sich selbst zum Zwecke hinaufsteigert, (So in jedem Triebe einer einseitigen maßlosen Selbstigkeit; so in der Krankheit; so in der zum Bösen (Laster) umschlagenden Selbstsucht des bewußten Willens; §. 227. 232.). Deßhalb jedoch liegt im Bösen nach allen seinen Erscheinungen nichts Schöpferisches, Fortzeugendes; es verschwindet in sich selbst, verzehrt sich durch seine eigene Verwirklichung.

Aber eben darin zugleich liegt seine unendliche Möglichkeit, die Vielgestaltigkeit seines unablässig auftauchenden und sich wieder vernichtenden Wesens, indem es jeder gesunden Gestaltung, jeder normalen Selbstentwicklung in eigenthümlicher Parodie derselben sich anhängen kann, — ja sich anhängen wird, so gewiß jene auf den eigenen Grund des Wesens gestellt, durch und durch an seine Endlichkeit geknüpft ist. Und so bestätigt sich auch von dieser Seite, an der allgemeinen und der besondern Thatsache des Bösen, die Richtigkeit unserer metaphysischen Auffassung, wenn wir es für eine durchaus universale, bis in den Anfang der Dinge hineinreichende Erscheinung erklären. Das Princip der Eigenheit, welches Grund der endlichen Schöpfung ist und in jedem Weltwesen, je höher es steht in der Stufenreihe der Dinge, desto kräftiger und vielseitiger sich kundbar macht, erhält seine tiefste Concentration und höchste Steigerung im Menschen, indem er es in das Selbstbewußtsein und die Freiheit erhebt und so selbstgebarend damit schal-

ten kann. Auch darum (um der Fähigkeit zum Bösen willen) kündigt er sich als das höchste der Geschöpfe an, indem das vorher, in den niedern Wesen, Verborgene, Unentschiedene, sich selbst nicht Kennende, vom Menschen in die eigene Gewalt gebracht und zur bewußten Entschiedenheit herausgestellt werden kann. Ein feindselig Dämonisches, das über jede einzelne, empirische Endlichkeit hinausliegt, reicht bis in die empfindenden Weltwesen, in die Thierwelt zurück und spornt sie zum Kampfe gegen einander; daher jenes Princip um dieser Unwillkührlichkeit und Ursprünglichkeit willen in den alten Religionen göttliche Ehre erhielt und selbst vom Christenthume im Begriffe des Versuchers zu einer Art von widergöttlicher Apotheose erhoben worden ist. Aber dort ist es noch nicht das Böse als solches, denn es ist an das Unwillkürliche des Instinctes gebunden; dazu befreit es sich erst im Menschen, indem es sich, durch ihn ergriffen, zum bewußten Gegensatze entscheidet und somit auch kennbar macht, sich zur Krisis bringt; — und es ist im eigentlichen Sinne zu verstehen, wenn man gesagt hat, daß in dieser, wie in jeder andern Beziehung ein solidarisches Wechselverhältniß zwischen der Natur und dem Menschen bestehe: daß die Natur nur in ihm auch zur Erlösung gelangen könne.

237.

Deßhalb nämlich ist erst im Menschen das Böse auch reparabel: die Krisis der Selbsterkenntniß führt es, durch das Gefühl seiner Unseligkeit hindurch, zum Bedürfniß der Versöhnung, der rechten, freibewußten Einheit mit Gott zurück: (dies Bedürfniß ist das erste Religion Stiftende). Und diesem kommt endlich auch entgegen die allein im Menschen zu gewinnende wirkliche Versöhnung, die nur innerhalb des menschlichen Wesens in die endliche Welt eintretende Einheit des göttlichen und des creatürlichen Geistes. Im

Menschen wird der ganze Kampf des endlichen Daseins in concentrirtester Gestalt durchgestritten; daher begegnen sich in ihm die wildesten Gegensätze und die äußersten Extreme. Aber es wird auch in seinem Bewußtsein, und so durch ihn selbst, das Räthsel jenes Kampfes klar gelöst. Der durch alle Formen der Verneinung und durch alle Irren der Unseligkeit zur Versöhnung mit Gott gelangte nnd dadurch für immer in ihr festgestellte creatürliche Geist ist das schlechthin Höchste, das denkbar Vollendetste im Endlichen, um deßwillen alle Mitbedingungen, alle Zwischenstufen zu seiner Hervorbringung, als das sich von selbst Verstehende erscheinen müssen.

So wäre es fast kleinlich zu nennen, es verriethe das Unvermögen des Subjectes, über die Endlichkeit seines individuellen Standpunktes und das Gefühl seiner Verirrungen oder Schwächen zur Betrachtung des Wesentlichen — sogar in seinem eigenen Wesen — sich zu erheben, wenn man über die Zulassung des Bösen, dieses stets sich Vernichtenden, aber als Nebenbedingung zur Herrlichkeit des höchsten Geschöpfes Beiherlaufenden, mit Gott zu rechten oder um seinetwillen an der Größe und Allmacht seines Geistes zu zweifeln vermöchte. Dem Ernste und dem Gewichte dieser Erscheinung des Bösen auf dem empirisch-praktischen Standpunkte wird Nichts entzogen, wenn man behauptet, daß es auch für den Menschen einen Standpunkt geben müsse, wo für ihn, wie für Gott, das Nichtseinsollende zugleich das ewig Negirte sei, ein „Ereigniß", das, weil es schon überwunden ist in der ewigen Kraft des Guten, welche objectiv jedem Weltwesen einverleibt ist, nun auch immerfort überwunden werden könne in seinem endlichen Hervortreten. Wegen dieses wahrsten und tiefsten Verhältnisses Gottes — aber auch des Menschen — zum Bösen, wonach es gar keine grundverderbende Macht über den Menschen be-

setzt, sondern ewig aufgehoben wird, wissen (fühlen) wir Gott als den unendlich-Verzeihenden, indem er uns stets durch sich selber davon wiederherstellt.

Und darin liegt der höchste, gesteigertste Begriff der göttlichen Welterhaltung. So gewiß Gott die allgegenwärtig immanente Macht des objectiv Guten im Endlichen ist, muß er auch in der geistigen Welt, wie im lebendigen Universum (§. 230 f.), compensiren, ausheilen, was durch die falsch gewendete Freiheit seiner Ursprünglichkeit entfremdet, dem absoluten Weltzweck entgegen, hervorgetreten ist.

238.

Es ist eine wesentliche, durch die Consequenz unserer ganzen Weltansicht motivirte Bestimmung, daß die Deduction aus dem Begriffe des absoluten Endzwecks der Schöpfung ausdrücklich nur bis zur Möglichkeit des Bösen reiche. Diese, und nur diese, gehört mittelbar zum Endzweck der Schöpfung, weil zur Vollkommenheit, zur Selbstheit des Geschöpfes (§. 236). Wollen wir hiernach unsere Meinung über diesen wichtigen Lehrpunkt bestimmt formuliren, so wäre zu sagen: Allein die Möglichkeit des Bösen ist das Nothwendige in diesem Begriffe, das Deducirbare aus der höchsten Idee: weder seine Wirklichkeit, noch weniger seine Nothwendigkeit liegt im allgemeinen Begriffe, dessen Faden da gerade abbrechen muß, wo das Entscheidende nur in der wirklichen That der Freiheit liegt. Und so ist uns das Böse einerseits weder ein Nothwendiges, vielmehr das Gegentheil davon, noch andererseits ein Unbegreifliches, Räthselhaftes, oder der höchsten Realität völlig Entfremdetes. Es schwebt stets zwischen Realität und Nichtrealität, weil es aus der höchsten Fülle des Realen, als dessen Verkehrung, sich erzeugen kann. In seiner Möglichkeit liegt daher auch sein Erklärungsprincip für seine Wirk-

lichkeit vollständig und ganz, falls diese irgendwo eintritt. Ob diese jedoch eintrete, ist niemals a priori, sondern nur durch die Thatsache zu entscheiden, weil seine Wirklichkeit nur in der unberechenbaren Selbstentscheidung des Geschöpfes liegt, in einem wahrhaft für Gottes Wesen und Willen diesseitigen, andern Gebiete.

Wird daher vorausgesetzt, was nur durch Erfahrung, — durch Beurtheilung des Thatsächlichen in seinem Verhältnisse zur Idee, — entschieden werden kann, daß die allgemeine Möglichkeit des Bösen im Menschengeschlechte sich verwirklicht habe, eine ebenso universelle Thatsache geworden sei, so entsteht daraus eine neue Reihe von Folgerungen, die auch in den gegenwärtigen Zusammenhang aufzunehmen sind, so gewiß wir nirgends die bloß abstracte Seite der Idee, sondern ihre volle Wirklichkeit ins Auge fassen. Unter dieser Bedingung ist nicht mehr der einzelne Geist Erzeuger des Bösen aus sich selbst, wie es oben (§. 236) erschien, sondern es umgiebt ihn schon überall mit seinen Wirkungen und Voraussetzungen, und taucht ihn ein in sein bereits verwirklichtes Element, in dessen Zusammenhang er nun ohne seine specielle Schuld und Veranlassung sich hineingestellt findet. Und dies ist es, was theologisch und erfahrungsgemäß längst als Erbsünde bezeichnet worden ist: — Erbsünde in jenem ebenso allgemeinen Sinne und nach eben den Seiten hin, die wir in der Erscheinung des Bösen am Menschen nachgewiesen (§. 232).

239.

Einestheils wird das ganze Zubehör seiner sinnlich-seelischen Natur mit ihren (nun schon entarteten) Neigungen — seien es Grundrichtungen, oder vorübergehende Triebe — durch die physische Zeugung auf den Einzelnen fortgeerbt und tritt so als unwillkürlich Mitbedingendes auch in

seiner geistigen Entwicklung hervor. Es ist der überkommene, ererbte „Hang" zum Bösen (concupiscentia pravi), der schon in der geschwächten oder alterirten Nerven- und Gefühlsstimmung liegt, in welcher die ursprüngliche, göttlich angeborene Energie der Individualität nur gebrochen und halbgelähmt hervorzutreten vermag, und die allgemeine Schwäche des geistigen Princips im Menschen erzeugt. Es ist die Erbsünde in der Form der „Schwachheit", die sich mit allen innerlichen Verstimmungen in der ganzen Menschenart fortpflanzt: von einem sündigen (sündenfähigen) Vater entspringt die gleiche Nachkommenschaft.

Anderntheils haben wir auch eine eng mit jener verflochtene geistige Form der Erbsünde anzuerkennen. Dies Geistige derselben beruht in dem allseitigen Mißbrauche der intellectuellen und sittlichen Freiheit, deren böses Beispiel den Einzelnen überall umgiebt. Es ist eine Welt des Irrthums, der Lüge, des intellectuellen und moralischen Scheines, der Eigensucht und Verstellung, welche, wie ein corrosives Element, die ursprüngliche Integrität des Geistes ergreift und sogleich, oft genug schon im Kinde, die zarte Ursprünglichkeit seines Sinnes für das Wahre und das Sittliche (seinen intellectuellen und moralischen Wahrheitsgeist) irre leitet und endlich abstumpft. In eine solche Welt allgemeiner Täuschung und sinnlich-geistiger Verblendung hineingestellt, ist der Einzelne nicht mehr Erfinder des Bösen, er hat es nur, als überall eindringende macht, von sich abzuwehren, und vermag es in abstracto, so gewiß der Geist der Wahrheit in ihm der ursprüngliche ist; und so ist zugleich kein Einzelner von der Mitschuld am Bösen freizusprechen, wie dies auch sein Selbstbewußtsein bezeugt. Dennoch ist es vollkommen erklärlich, wie weder der Einzelne, noch das Menschengeschlecht, einmal in diese Entartung hineingerathen, die sich durch den wechselseitigen Ein-

fluß immer noch höher steigert und tiefer verstrickt — (das ist „der Fluch der bösen That", daß sie im Wechselspiel des Ueberbietens immer ärgere erzeugt), — bloß aus sich selbst und durch eigene Kraft sich wiederherstellen könne. Das „radical Böse" nach Kants treffendem Ausdruck, wenn es einmal universelle Thatsache geworden, kann sich nur immer weiter verbreiten, und in steigender Progression sich befestigen; denn es vermag, wie wir gesehen haben, aus jeder Gestalt geistiger Verwirklichung hervorzubrechen und jeder sich beizumischen. So scheint hier rettungslos ein Progreß ins immer Intensivere, Vielgestaltigere des Bösen eröffnet, welches aus jeder Phase der geistigen Entwicklung in eigenthümlicher Gestalt hervortritt; und wiewohl wir an gegenwärtiger Stelle den Begriff der Menschengeschichte noch nicht gefunden haben, so scheint die factische Betrachtung dies zu bestätigen: jede Weltepoche erzeugt eine besondere, tief ihrem eigenen Charakter entsprechende Form des Bösen aus sich selbst.

240.

Die scharfsichtigste Menschenkunde demnach, wie die Strenge begriffsmäßiger Auffassung scheinen hier keinen Ausweg darzubieten, so lange sie den Menschen in seiner bloß selbstthätigen, den eigenen schon entarteten Kräften überlassenen Entwicklung im Auge behalten. In seinem universalen factischen Bestande gefaßt, kann der Mensch, der Einzelne wie die Menschheit, nicht aus sich selbst den ihm immanenten Zweck verwirklichen. Wie alle Weisen und Guten es behauptet und in sich selbst es gefühlt haben, ist ein großes „Deficit" in ihm eingetreten, von welchem er der Wiederherstellung, der Ausheilung bedarf. Dies ruft eine neue, eigenthümliche Form der göttlichen Welterhaltung hervor, welche im Kreise der menschlichen Freiheit wirkt; oder wenn wir die speciellere Seite derselben ins Auge

fassen, die uns zuletzt beschäftigt hat, den Begriff der göttlichen Vorsehung (§. 228.), so ist hier, der allgemeinen Wirkung derselben im sinnlich-lebendigen Universum gegenüber (§. 230. 231.), die höchste Steigerung dieses Begriffes erreicht. Jede Verwirklichung des Bösen durch den endlichen Willen ist ein die geistige Weltordnung und den Weltzweck in diesem Theile aufhebendes, gegen den Willen Gottes eintretendes Ereigniß. Aber der absolute Weltzweck kann nicht unerreicht bleiben; er ist eben Inhalt der göttlichen Vorsehung, das wahrhaft und ewig der endlichen Welt Immanente, das stets durch die göttliche Vermittlung der endlichen Welt sich einverleibt. Gott kann daher auch im geistigen Universum, wie im sinnlichen, nur durch gesteigerte Einwirkung ergänzen, was durch falsch gewendete Freiheit, dem absoluten Endzweck zuwider, im Reiche des endlichen Geistes hervorgetreten ist. Und dies pflegen wir, mit Recht, göttliche Vorsehung im eigentlichsten, speciellsten Sinne zu nennen, welche eben den göttlichen Inhalt in die Geschichte hineinbringt.

Wie sie jedoch in dieser Beziehung wirke, dies zu zeigen ist die letzte Aufgabe der speculativen Theologie, deren Uebersicht von dem hier gewonnenen Standpunkte wir schon geben können. Die Vorsehung steht zunächst allbeherrschend über der menschlichen Freiheit, oder ihr noch gegenüber — diese ist überhaupt noch ein Anderes, vom göttlichen Wesen Unergriffenes, die göttliche Macht nur noch die überwachende Einheit: — die Weltregierung. Aber das Göttliche vermittelt sich zugleich mit der endlichen Freiheit, indem es in sie eingeht, sie ergreift und so dieselbe in ihre Integrität wiederherstellt: — die Welterlösung. Damit endlich wird die Vollendung, das Ziel des ganzen Schöpfungsprozesses erreicht; der göttliche Geist, vereinigt mit dem endlichen, waltet frei durch ihn hindurch, der nun, in

seiner Anderheit mit ihm versöhnt durch das verwirklichte Gefühl der Liebe, als freier Mitschöpfer in seinem Reiche, dem Reiche der Ideen dasteht: — die Weltvollendung.

Anmerkung. Es hat sich aus dem Verlaufe der ganzen Deduction ergeben, daß im Begriffe der creatürlichen Freiheit, welcher der fundamentale unserer ganzen Weltansicht ist, durchaus nur die Möglichkeit ihrer Entartung oder des Bösen enthalten sei, in keinem Sinne seine Nothwendigkeit (§. 238). Um der daraus sich ergebenden Folgerungen willen ist scharf herauszuheben, wie grundentscheidend für die Wahrheit der ganzen Weltansicht es sei, diesen tiefen und durchgreifenden Unterschied in keiner speciellen Anwendung jenes Begriffes aus den Augen zu verlieren, wie man entgegengesetzten Falls in völlige Verkehrung der Wahrheit geräth, wenn man, den hier dazwischenfallenden Begriff überspringend, die reale Möglichkeit des Bösen, die jeder eigentlichen (nicht bloß scheinbaren) creatürlichen Freiheit als Nebenbestimmung allerdings potentialer Weise stets sich beigesellt, sogleich zu einer nothwendigen Verwirklichung desselben steigert. Dann hat man unwidersprechlich den Grund des Bösen in Gott hineinversetzt, und es ist, zur zerrüttendsten Irreführung über alle sittlichen Fragen, der tiefbegründete und von unserm Bewußtsein tiefbezeugte Unterschied zwischen Gut und Böse, wenigstens seiner theoretischen Consequenz nach, aufgehoben. Nach uns fällt das Böse, als ein Ungeschaffenes, aller eigentlichen Realität Entbehrendes, weil es nur, gleich einem stets wieder verschwindenden geistigen Meteore, aus der Verkehrung der ursprünglichen Kräfte des Guten entsteht, innerhalb des endlichen Geistes, für den es aber allerdings, als Zeichen der Krankheit, Zerrüttung desselben, die entschiedenste Realität besitzt und seinem Selbstgefühle als die tiefste Unseligkeit sich

aufdringen muß. Mithin ist es so principiell unrichtig, die ursprünglichste Freiheitsthat des Menschen zugleich schon als die Verwirklichung des Bösen in ihm, als den „Sündenfall", anzusehen, daß umgekehrt vielmehr zu sagen ist: könnte der Mensch einmal in seiner ursprünglichen Kraft, in seiner vollgesunden gottverliehenen Individualität hervortreten, so wäre das Böse getilgt, verschwunden vor jener wiedergewonnenen Gesundheit des Geistes und Willens. Wir können dies an kräftigen Kinderindividualitäten oder schlichten Menschen auch jetzt noch nicht selten zur empirischen Anschauung bringen, in deren Wesen das ursprüngliche Bewußtsein des Wahren und Rechten oft in überwältigender Klarheit uns entgegentritt. Die Welt und das Leben macht sie daran irre und drängt ihnen ihre Verkehrtheit als das Normale auf; dann vollziehen sie den allgemeinen Sündenfall auch noch nachträglich an sich selbst und sind der übrigen Welt dadurch ebenbürtig geworden, indem sie ihre ursprüngliche Individualität eben verloren haben.

Dennoch hängt bei dieser ganzen Frage Alles davon ab, jene creatürliche Freiheit auf den eigentlichen Begriff endlicher Substantialität zu gründen, ein wahrhaft Anderes und Eigenes in Gott anzuerkennen, kurz über das Princip des Pantheismus entscheidend hinauszugehen. Sonst kommen solche Verkehrtheiten zum Ausbruch, wie wir sie bei neueren Pantheisten finden: „daß der Mensch mit dem Sündenfalle die Gottähnlichkeit errungen habe", worin Alles auf den Kopf gestellt und eine eigentliche Vergiftung der Wahrheit eingetreten ist: — oder man bleibt bei halben Maßregeln stehen, indem man die in der allgemeinen Consequenz des Principes liegende Nothwendigkeit des Bösen zu einer nur „intelligiblen" abschwächen will, u. dgl. Wir beabsichtigen nicht, alte Kämpfe zu erneuern, noch dazu, da sie in diesem Gebiete eine anklägerische Wen-

bung anzunehmen scheinen könnten; zudem ist der Gegenstand durch die ausführlichen Verhandlungen zwischen Vatke und Jul. Müller für den Einsichtigen eigentlich erledigt. Dennoch muß in allgemein wissenschaftlichem Interesse ausgesprochen werden, daß der Pantheismus, indem er eine endliche Substantialität in Gott nicht anerkennt, damit auch völlig unfähig bleibt, den Begriff creatürlicher Freiheit in seiner Wahrheit und damit einen eigentlichen Unterschied zwischen Gut und Böse seiner theoretischen Consequenz nach zuzulassen.

Dritter Abschnitt.

Die Vollendung der endlichen Welt.

241.

Indem wir vor allen Dingen das eigenthümliche Gebiet der gegenwärtigen Untersuchung von dem vorigen abzuscheiden haben, kann uns nicht entgehen, daß der unmittelbare Schauplatz derselben nur in die Gesammtentwicklung des endlich-freien (Menschen-) Geistes, oder in die Geschichte fallen kann. Es sind die metaphysischen Prämissen zu einer Philosophie der Geschichte hier zu entwerfen, gerade ebenso, wie die vorhergehenden Abschnitte als metaphysische Grundlagen der Natur- und Geistesphilosophie sich ergaben. Und in ganz gleicher Weise ist unsere Auffassung der Geschichte grundverschieden von der eigentlich historischen, wie es im Vorigen die der Natur und des Geistes war von der empirischen Behandlung dieser Erkenntnißgebiete, die zwar wissenschaftlich sein konnte, sich aber nicht bis zur metaphysischen Idee der Natur und des Geistes erhob. Gerade wie der Naturforscher mit höchstem Rechte in seinem Gebiete nur Naturkräfte und Naturnothwendigkeit findet, während die Metaphysik darin ein göttliches Walten und einen immanenten Zweck nachweist: so untersucht der Historiker die Begebenheiten nach ihrem factischen Bestande, verknüpft sie pragmatisch, oder ergründet

zugleich den Charakter (die Individualidee) eines Zeitalters, Volkes, eines Einzelnen; aber Alles darin ist ihm menschlichen Inhaltes, bleibt ihm lediglich das Werk menschlicher Freiheit, und er hat von seinem Standpunkte das gleich unbestreitbare Recht nur dieser Auffassung. Die Grundfrage nämlich, die ein philosophisches Verständniß der Geschichte allein möglich macht, wie sich die menschliche Freiheit zum göttlichen Wirken verhalte, fällt durchaus jenseits seines Horizontes. Wenn ihm daher auch auf seinem historischen Standpunkte das Sinnvolle, Providentielle der Fügungen in den Thaten menschlicher Freiheit sich aufdrängt, es kann ihm nur ein ahnungsvoller Blick, ein Gegenstand unmittelbarer Zuversicht (des Glaubens) bleiben; denn in der That sind für ihn menschliche Freiheit und göttliches Wirken nicht vermittelt, und lassen sich ihm auch nicht anders vermitteln, als in der Form ungerechtfertigter Zuversicht oder eines bloßen Glaubens. Aber gerade deßhalb hat dieser Glaube, daß ein göttlicher Inhalt in der Geschichte sei, immerdar den geistvollen Historiker vom geistlosen Pragmatiker unterschieden. Aus jener Zuversicht heraus philosophirt der Historiker auf unmittelbare Weise.

Hiermit ist nun die nächste Aufgabe der gegenwärtigen Untersuchung bestimmt, das göttliche Element in der Menschengeschichte nachzuweisen, oder was dasselbe bedeutet: das Wirken Gottes mit der Freiheit des Menschen zu vermitteln, und zwar also, wie die bisherige Consequenz unserer Weltansicht es fordert, daß beide als berechtigte Mächte in ein Verhältniß sich vermittelnder Einheit treten, in welchem keine die andere aufzehrt oder an die Stelle derselben tritt, sondern beide mit freier, versöhnter Liebe in einander sind. Dies wird selbst jedoch eben darum, weil die menschliche Freiheit auf unmittelbare Weise als ein Anderes in Gott sich setzt, nur Ziel einer Zwecksteigerung, einer

langsam sich vorbereitenden Vermittlung sein können, die erst in der Weltvollendung völlig erreicht wird, oder das eigentlich Weltvollendende ausmacht. Dieser Begriff greift daher durch die ganze gegenwärtige Untersuchung hindurch und von ihm war deßhalb die Ueberschrift des Ganzen zu entlehnen.

242.

Zugleich reiht sich damit diese Untersuchung in stätigem Zusammenhange an das Bisherige an. Schon in der lebendigen und in der seelischen Natur (§. 222—223.) trat die Doppelseite eines selbstisch Creatürlichen und des einenden göttlichen Wirkens hervor, indem sich das letztere mit jenem vermittelt und in seine Immanenz mit ihm sich wiederherstellt. Diese Doppelheit muß nun zunächst im Gebiete des endlichfreien Geistes um desto entschiedener und geschiedener hervortreten, als sich jene (im Bösen) bis zum bewußten Gegensatze fortpotenziren kann. Um so tiefer und vermittelter wird hier daher auch der Proceß der Einigung sein, dessen Resultat eben der göttlich-menschliche Inhalt der Weltgeschichte ist, hervorgebracht durch die beiden, zunächst neben, dann immer tiefer in einander wirkenden Factoren des göttlichen und des menschlichen Geistes. Aber auch in der Weltgeschichte so wenig, wie in der Natur, tritt das Wirken Gottes in einzelnen außerordentlichen Thaten hervor und gleichsam zwischen die menschlichen hinein: er mischt sich nicht, vergleichbar einer einzelnen mithandelnden Person, in die Weltbegebenheiten mit ebenso vereinzelten Willensbeschlüssen. Dies würde wieder auf den alten abstracten (zugleich freilich alttheologischen) Gegensatz zwischen Gott und Welt zurückführen, mit Verläugnung der Wahrheit, die im Immanenzbegriffe liegt (vgl. §. 207 ff.). Zudem würde auch der göttliche Geist dadurch also verend-

licht, in die Schranken gewisser Zeitbegebenheiten eingeschlossen, statt den ganzen zeitlichen Inhalt zu durchherrschen, daß wir solche Vorstellungen als irrige und ungenügende principiell abzuweisen nicht umhin können. Auch hier ist die ewige und unveränderliche Form seines Wirkens in den allgemeinen Gründen der Schöpfung gegeben: und auf die Einwendung einer gewissen christlichen Denkart, wer etwa Gott vorzuschreiben sich getraue, auf welche Weise er in der Geschichte und auf den Menschen wirken wolle, ob dies nicht die anmaßungsvollste Beschränkung in sich schließe, wäre zu erwiedern, daß die Verneinung jeder Willkür und jedes particulären, unsteten Wirkens in Gott keine Schranke ihm auferlegt, sondern aus der Einsicht seiner absoluten Entschränkung unmittelbar hervorgeht. Die absolute Intelligenz, die höchste Freiheit Gottes, ist eben damit auch dem Bedürfniß veränderlicher Entschließungen schlechthin enthoben; denn es giebt Nichts, was ihm undurchdringlich, unerwartet wäre, was ihm äußerlichen Widerstand entgegenzusetzen vermöchte. Die ewig selbstgetreue Consequenz seines Wirkens hat nicht nöthig, sich in einzelnen Schlägen zu entladen; sondern in stätigem Gleichmaße, wie auch das ächte Studium der Geschichte es bezeugt, erreicht sich stufenweise der göttliche Zweck auch in der Sphäre der freien Geister.

Aber hier vor Allem — weil in dieser Sphäre erst der absolute Endzweck des ganzen Schöpfungsprocesses verwirklicht werden kann, —— bewährt sich der allgemeine Grundzug der Schöpfung, den wir früher also bezeichneten (§. 185.): „daß es ein göttliches Pfund sei, mit dem alle Weltwesen wuchern, indem es als eigenes ihnen geliehen werde." Auch in seiner „Weltregierung" bequemt Gott sich der Grundform des Geschöpfes an. Das ist nämlich das Große der göttlichen Weltökonomie, das erklärt eigentlich erst, warum er ein Anderes in sich zuge-

lassen, sammt allen dadurch mitgesetzten Möglichkeiten seiner Entartung, das macht den Inhalt der Schöpfung und namentlich der Geschichte zum Erweise göttlicher Liebe (§. 127.), daß alles wahrhaft Göttliche in der Geschichte nur durch den Menschen, in vollkommner Vermittlung mit seiner Freiheit, geschieht, damit er in seinem innersten Selbst dieses göttlichen Pfundes, gleichwie seines Eigenthums, froh werden könne. Darin liegt zugleich das Gnadenvolle, Tröstende der Menschengeschichte, daß mitten durch die Verfinsterung ganzer Jahrhunderte hin, niemals der göttliche Geist aufhört sich durch Menschen zu bezeugen, daß Geist sich an Geist entzündet, an die Gott sein Wesen dahinzugeben nicht verschmäht. Und von diesen Verhältnissen die universalen Wirklichkeitsformen aufzusuchen, ist Zweck der folgenden Untersuchung.

243.

Wenn wir hier daher die ältern Begriffe der Weltregierung und Welterlösung wieder aufnehmen, so sind auch sie nur in diesem universalen Sinne zu fassen, nie etwas Transscendentes, erkünstelt Theologisches in sie hineinzulegen. Sie haben eben darum metaphysische Wahrheit für uns, weil sie sich auf universelle Weise als wirklich erweisen. Wir werden durch sie über die trüben Hypothesen und die kleinlichen Erfindungen hinausgehoben, mit denen man bisher jene großen Ideen verunziert hat, womit sie zugleich zum Gegenstande des Zweifels und der Anfechtung werden mußten. Wir brauchen ihre Wahrheit nicht im hypothetischen Reiche leerer Vorstellungen oder in theologischen Voraussetzungen zu suchen, sondern das gründliche Verständniß des geschichtlich Gegebenen, jeder historischen Begebenheit, die auf inneren vernunftvollen Zusammenhang deutet, dringt sie uns mit innerer Nothwendigkeit und zu innerer Gewißheit auf.

Wenn wir daher im Vorhergehenden jene willkürlichen Wunder Gottes, jenes außerordentliche Eingreifen in den Lauf der Dinge, auf welche die gewöhnliche Frömmigkeit so großen Werth legt, als Aberglauben, zugleich als wahrhafte Erniedrigung und Verendlichung der göttlichen Idee abweisen mußten: so folgt keineswegs daraus, daß wir eine specielle Vorsehung in Abrede stellten; es findet das gerade Gegentheil statt, wie die folgende Untersuchung zeigen wird. Vielmehr wäre zu bemerken, falls wir Consequenzen ziehen wollten, daß weit mehr die Ansicht jener Frommen auf solche Prämissen führen würde, welche außerordentlicher Wunder bedürfen, gleichwie wenn Gott in der Zwischenzeit abwesend, „über Feld gegangen" wäre! Auch würde eine solche Läugnung von unserer Seite, dem ganzen Princip unserer Weltansicht zuwider, den Begriff der Vorsehung wieder in jene unklare Abstraction zurückwerfen, die wir so eben bekämpft haben. Im Gebiete der Geschichte ist an sich Nichts geringfügig oder Anderes ihm gegenüber ausschließend groß, sondern nur unsere Neigung, unsere Parteilichkeit macht es dazu; auch das Große, Universale kann nur dadurch gottgemäß sein, sofern das Einzelne es ist; und wenn es überhaupt einen Weltplan giebt, wofür die ganze Weltthatsache die Garantie bietet, muß auch das Einzelnste in ihn hineingegliedert sein; so gewiß, nach Hamanns gründlichem Worte, es nur die Vorsehung in den kleinsten Theilen ist, die auch das Ganze gut macht.

Aber darin waltet eben jene allgemeine Oekonomie der Vorsehung, daß sie die gegebenen Formen des endlichen Daseins nie überspringt, sondern in ihnen hervorbringt, was alles Endliche übersteigt, was dasselbe gerade zur Hülle und zum Verwirklichungsmittel des Ewigen und Göttlichen macht. Da gilt es nun vor Allem, sich über den schwankenden und vieldeutigen Begriff des Wunders zu

verständigen. Es kann nur bezeichnen das Uebermenschliche in der Geschichte, in den Gedanken und Thaten der Freiheit, was der menschliche Geist nicht durch sich selbst verwirklicht, noch erdacht hätte, sondern was unwillkürlich sich ihm eingegeben hat, das von Keinem Beabsichtigte und dennoch Geschehende, kurz der Effect jener „anonymen" Macht, welche in und durch die Freiheit hindurchwirkt und ewig den Sieg behält. Und so erkennen wir allerdings das „Wunder" in jenem Sinne auf das Entschiedenste an; es ist ebenso eine universelle Macht, wie es bis auf die Begebenheiten des einzelnen Menschenlebens herab sich kennbar macht, in denen Züge einer besondern Vorsehung zu läugnen keinem besonnenen und unbefangenen Forscher einfallen wird. Aber auch diese haben nichts Thaumatisches, Seltsames, Uebernatürliches, sondern kleiden sich in die Verkettung gewöhnlicher Begebenheiten und eines äußerlich vermittelten Causalzusammenhanges. Das gerade ist das Große und Gotteswürdige darin, deßhalb bewährt sich die absolute Intelligenz, die wir im unendlichen All walten sehen, zugleich in der Menschengeschichte als die höchste, als die gemüth- und gnadenreiche, daß Gott die Acte seiner Weltregierung völlig mit der menschlichen Freiheit vermittelt, daß er durchaus den Menschen an seine Stelle setzt und ihm als seinen eigenen Ertrag gönnt, was in Wahrheit die göttlichen Kräfte in ihm vollbracht haben. Das göttliche Wirken drängt sich niemals als ein abstract Uebernatürliches in vereinzelter Handgreiflichkeit ein unter die übrigen Handlungen, so daß du mit empirischer Sicherheit zu sagen vermöchtest, hier sei es, oder da sei es gewesen; es versteckt sich stets unter andere Gestalt, in den Namen des Menschen, und läßt diesen für sich eintreten. Wie sich überhaupt aber das Ewige, Göttliche, eben weil es das Allwirksame ist, jener rohen Handgreiflichkeit entzieht, so mu-

thet ihm dennoch der gemeinsinnliche Verstand ebensowohl, wie der Aberglaube unaufhörlich dergleichen an; sonst hat es für beide keine Realität mehr. Der innere, lebendige Glaube verlangt solche Bewährungen ebenso wenig als die freie Vernunfteinsicht; denn beiden ist Gott in keiner Weltbegebenheit fern.

Diese Vorsehung und diese Wunder läugnen zu wollen würde daher ganz vergeblich sein, so gewiß sie im inneren Zusammenhange der Geschichte deutlich und unabweislich uns vor Augen stehen. Aber nicht bloß in dieser Allgemeinheit: denn, wie wir zeigten, ist die Geschichte äußerlich und empirisch nichts Anderes als eine Summe kleiner Begebenheiten, in denen sich dennoch das Große, der göttlich-menschliche Inhalt derselben vollbringt, und so müssen auch die kleinsten Fügungen, welche oft genug nur hinauslaufen auf ein unwillkürlich in uns erregtes Handeln oder Unterlassen, geleitet sein von jener universalen ordnenden Macht, ohne daß wir im Einzelnen über die Gegenwart dieser Leitung völlig ins Reine zu kommen vermöchten, noch auch einer so empirischen Gewißheit bedürften. *)

---

*) Ebenso tiefsinnig, als weise maßhaltend und für seinen Standpunkt völlig erschöpfend hat Göthe über diesen wichtigen Gegenstand gesprochen, in einem Aufsatze, auf den wir uns um so lieber beziehen, als ein so tiefdringender, zugleich so reicherfahrener Geist über dergleichen Dinge wohl Zeugniß zu geben vermag. Bei einer Gelegenheit, wo er von den anerkannten göttlichen Führungen spricht, welche man bei einem langen Leben oftmals zu erleben Veranlassung habe (Sämmtl. Werke, Bd. 45. S. 252. ff.), setzt er in weiterer Entwicklung Folgendes hinzu: „Ahnet man nun, daß solche Zufälligkeiten durch einen unerforschlichen Willen gelenkt werden, und man gefällt sich in dieser Betrachtung, so hüte man sich ja, dergleichen Scenen selbst herbeiführen zu wollen.“ Und ein Beispiel davon aus seinem eigenen Leben anführend, fügt er bei: „Aber die Anmaßung, mich selbst zum Werkzeug der Vorsehung zu berufen, und

I.

Die göttliche Weltregierung.

244.

Wie sich aus dem Bisherigen ergiebt, fällt der Begriff der Weltregierung wesentlich zusammen mit dem metaphysischen Begriffe der Geschichte; und in dieser, überhaupt im Gebiete der freien Entwicklung des Menschen, des Einzelnen, wie der Gesammtheit, vollzieht sich die

---

mit einem so wichtigen Auftrage Scherz zu treiben, war zu meinem Bewundern und Anerkennen bestraft." Dann aber sagt er: „Da sich dergleichen Geschichten zu Dutzenden erzählen ließen, so muß man durchaus bemerken, daß, praktisch genommen, sich Glaube und Aberglaube nicht unterscheiden lasse, und daß man vernünftiger Weise wohl thue, sich in diesen bedenklichen Regionen nicht zu lange aufzuhalten, sondern dergleichen Vorfallenheiten als symbolische Andeutungen, sittliches Gleichniß und Erweckung des guten Sinnes zu benutzen: denn es möchte doch immer gleich schädlich sein, sich von dem Unerforschlichen ganz abzusondern, oder mit demselben eine allzu enge Verbindung sich anzumaßen." Endlich: „In der Zwischenzeit gelesene Bücher lassen mich noch Folgendes hinzufügen: J. C. St., Schuhmachermeister in Gotha, seine unruhigen Irrfahrten erzählend, so wie Plutarch, ein weiser, gelehrter Mann von Chäronea, die größten Helden vorführend, wissen sich, jener in eigenen, dieser in Weltverhältnissen, nicht zu helfen, wenn sie nicht ein über Alle waltendes höchstes, unerforschliches Wesen annehmen." (S. 254. 255.)

weltregierende Wirksamkeit Gottes. Sie löst auf thatkräftige Weise die Antinomie zwischen dem absoluten, in der Welt schlechthin sich erfüllenden Endzwecke der Schöpfung, der, wie wir nachwiesen, nur erreichbar ist in der Sphäre des freibewußten endlichen Geistes, — und der menschlichen Freiheit, die in jedem Acte ihrer Selbstheit ihn auch unerfüllt lassen kann. Aber es ist eine wahre, reale Antinomie, — kein bloß dialektisches Spiel von Begriffsgegensätzen, — die auch nur durch reale göttliche Einwirkung, durch die geistige Gegenwart Gottes in der Weltgeschichte überwunden werden kann. Diese jedoch überwältigt nicht die menschliche Freiheit, oder tritt an die Stelle derselben; sondern wirkt nur innerhalb ihrer Form und unter Voraussetzung derselben immer tiefer sich mit ihr vermittelnd. Dies wird auch hier eine Reihe von Zwecksteigerungen herbeiführen (vgl. §. 242.), deren erste ihren allgemeinen Charakter darin hat, daß die menschliche Freiheit noch unvermittelt (unversöhnt, selbstisch und eigenwillig) dem göttlichen Willen gegenübersteht und wesentlich sich selbst überlassen ist, während das göttliche Walten, — hierin durchaus analog mit seiner einenden und umlenkenden Wirksamkeit im kosmischen und im organischen Universum (§. 222 ff.), — auch im Gebiete der Freiheit nur noch die allgemein einende, den absoluten Endzweck bewahrende Macht ist, wofür kein besserer Ausdruck zu finden wäre als jener der „Weltregierung", indem er die allmählige Leitung und innere Führung eines an sich Freien, einem fernen, ihm selber noch unbekannten Ziele zu, am Treffendsten bezeichnet. Das aber ist der Grundcharakter der göttlichen Oekonomie und Pädagogik in den großen Hauptzügen der Geschichte ebenso, wie in dem Leben des Einzelnen.

Somit bedeutet der Begriff der Weltregierung einestheils das allgemeine Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit

zur menschlichen Freiheit und in der Geschichte, anderntheils aber ist sie nur die erste Stufe und Bedingung weit innigerer Verhältnisse, in welchen Gott, jene Zweiheit (Zwietracht) allmählich lösend, der menschlichen Freiheit sich einbildet, das Wesen des Menschen sich verinnerlicht und es dadurch zu seiner Wahrheit wiederherstellt (Welterlösung); bis zuhöchst in dem völligen Eingehen des göttlichen Geistes in den endlichen, der absolute Endzweck des ganzen Schöpfungsprocesses erreicht, der Sieg Gottes in der Freiheit des Menschen selbst, die Vollendung der Welt, gefeiert wird.

245.

In jener allgemeinen wie in dieser besondern Beziehung muß jedoch die Weltregierung als die innerste, heiligste Seite der göttlichen Welterhaltung, als geistigste Form der Allmacht Gottes bezeichnet werden, worin erst seine Persönlichkeit (vgl. §. 124. ff.) zur vollen Offenbarung kommt. Wie das äußere Universum nach allen an ihm betrachteten Zügen die Unendlichkeit seiner ewigen Natur, die Macht seines ordnenden Verstandes, ebenso in den der Welt eigengebildeten Ideen der Schönheit ihn als die höchste künstlerische Macht offenbart, während die Spuren des göttlichen Gemüthes in der Natur nur noch in schwachen und allgemeinen Vorbildern gefunden werden: so treten dagegen im Verhältnisse Gottes zum endlichen Geiste die Zeugnisse seines Gemüthes hervor, und dies macht den eigenthümlichen Charakter der hierher fallenden Begriffe aus. Daß der ganze ursprüngliche Act des Schaffens Zulassung eines Andern in ihn (§. 176.), Gelangenlassen jedes Geschöpfes zur Selbstständigkeit und darin zu möglichster Gottgleichheit und zum Selbstgefühl darin, — eigentlicher Act göttlicher Liebe sei, wie wir es früher nur noch hypothetisch

glaubten aussprechen zu dürfen (§. 126. 127. 202.): das bewährt sich universalthatsächlich erst in diesem Gebiete, im Waltenlassen des Menschen mit dem in ihm niedergelegten Schatze von beseligungsfähigen Gemüthskräften, die Gott in ihn ausgegossen hat, in der Tiefe und Mannigfaltigkeit des Glückes, dessen er in ihnen fähig ist, — fähig eben dadurch, daß das ursprünglich Gottverliehene dem Menschen sein eigener Ertrag, Werk seiner Selbstthat zu werden vermag. Und in diesem Begriffe, dessen Wahrheit wir unablässig erleben können, ja in dessen Herausleben unser eigentliches Leben besteht, ist das Räthsel der Welt und unseres eigenen Daseins völlig gelöst; und in dieser Förderung, die wir gleichfalls innerlich erfahren können, besteht zugleich die Wirksamkeit der göttlichen Weltregierung. Dies Herausleben des ganzen innern Reichthums der Persönlichkeiten in die Freiheit und durch die Freiheit, der immanente Zweck im Einzelnen, wie in der ganzen Menschheit, und damit der allgemeinste Inhalt der Geschichte, wird nämlich eben von jener göttlichen Wirksamkeit durch alle Irrgänge der Freiheit an ihr rechtes Ziel geleitet. Sie ist die allgegenwärtige innere Gerechtigkeit, der Lohn oder die Strafe, die unser Thun innerlich begleiten und an ihm sich unmittelbar vollziehen. An ihrer Gegenwart, ihrer steten Immanenz in seinem Bewußtsein (in der Gestalt des Gewissens, des Genius u. dgl., welche Formen wir später noch kennen zu lernen haben), orientirt sich der freie und damit des vielgestaltigsten Irrthums fähige Geist allmählich zu seiner rechten Bestimmung und befestiget endlich sich dauernd in ihr. Seine Selbsterziehung zeigt sich eben auf das Tiefste verflochten oder Eins mit der Erziehung, durch welche die göttliche Weltregierung ihn aus sich selber an sein Ziel bringt.

246.

Daß es sich also verhalte in universaler Facticität, dies kann der innern Beschaffenheit der Sache nach nur hervortreten an der Führung des einzelnen Menschenlebens, wie an den im größten Maßstabe umfaßten Fügungen der Weltgeschichte. In der Mitte zwischen beiden, in dem äußerlich betrachteten Gewirre der Weltbegebenheiten bleibt Vieles räthselhaft und undeutbar. Und anders kann es nicht sein: wir vermögen nur das eigene Leben und seine Leitung zu verstehen, eben weil es das eigene ist und weil wir allein wissen können, wie uns in ihm zu Muthe sei, ob wir das Räthsel unsers Daseins gelöst haben oder nicht? Die es aber am Glücklichsten und Besonnensten gelöst haben — wir berufen uns in dieser Beziehung auf unzählige Selbstbekenntnisse — bezeugen übereinstimmend, eine innere Fügung, einen planvollen Fortgang in ihrem Leben anerkennen zu müssen, der nicht ihr Werk ist, ebensowenig aber auch ihre Freiheit gehemmt hat, sondern Hand in Hand mit ihrer freien Selbstentwicklung gegangen ist. Wo aber ein innerlich zerrüttetes und dem Selbstwiderspruche verfallenes Einzeldasein eine solche leitende Einheit seines Lebens nicht zu finden vermochte und keines Zweckes sich bewußt geworden ist, da ist es nicht der Mangel in der göttlichen Weltregierung, die diese Persönlichkeit etwa als eine taube werthlose Hülle mitten unter den sonst sinnvollen Zusammenhang der Geschichte hineingeworfen hätte, sondern die Schuld ihrer eigenen irre gegangenen Freiheit. Aber auch diesem, der wirklichen Erscheinung nach so entarteten Leben bleibt das in ihm ruhende göttliche Pfund unverloren. Es ist als die allgemeine Consequenz unserer Weltansicht erwiesen worden (vgl. §. 229. Anmerk.), daß jede Persönlichkeit als Monadisches, Raum und Zeit Setzendes, durchaus ewig und unverwüstlich seine sinnliche Erschei-

nung überdauere. Jeder wird daher in irgend einem andern Weltzusammenhange sein Schicksal dennoch erreichen, und auch an ihm noch die gottverliehene Bestimmung sich erfüllen.

Dasselbe Resultat eines durch die menschliche Freiheit hindurch sich realisirenden, dennoch über jede einzelne Freiheit hinausliegenden Weltplanes tritt uns thatsächlich entgegen, wenn wir die großen Umläufe der Weltperioden in's Auge fassen, weil in ihnen, — was im Kleinen und Verworrenen nicht erkennbar war, — die allgemeinen Zwecke der Geschichte Zeit haben sichtbar hervorzutreten und als das unwiderstehlich Siegreiche sich zu bewähren. Hier nämlich ergiebt sich dieselbe Thatsache, die sich in den Fügungen des Einzellebens fand, nur noch gewisser und unläugbarer, weil der Betrachtende hier einen größern Umfang von Begebenheiten überblickt, welche unabsichtlich und unvermuthet zu einem Resultate zusammenwirken, in welchem nun gerade der Weltplan, die Absicht des Ganzen plötzlich hervorspringt. In dem Elemente der Weltgeschichte, welches wir Zufall nennen und von unserm empirischen Standpunkte so nennen müssen, giebt sich die göttliche Weltregierung gerade am Unabweislichsten kund. Wenn weit auseinanderliegende Ereignisse, oder scheinbar zufällig neben einander hervortretende Begebenheiten endlich unerwartet zu einem Erfolge sich vereinigen, der deutlich genug zeigt, daß in jenen äußerlich völlig zusammenhanglosen, weit durch die Geschichte hin vertheilten Thatsachen dennoch eine innere, durch Denken und Zweckbeziehung vermittelte Verkettung gegenwärtig sei: so liegt hierin der thatsächliche Beweis von der zwecksetzenden Wirksamkeit der göttlichen Weltregierung in der Geschichte. Jener Zusammenhang und seine Absicht nämlich reicht unendlich hinaus über jede menschliche Freiheit und alles menschliche Bewußtsein; dennoch ist ohne ihn gar keine Geschichte möglich, selbst so weit sie von den Thaten der

menschlichen Freiheit abhängt. In diesem Bereiche und Sinne bleibt in aller Geschichte ein wahrhaft transscendentes Element der göttlichen Weltregierung übrig, welches, wiewohl durch die menschliche Freiheit hindurchwirkend (§. 244.), dennoch waltend über ihr stehen bleibt. Dies ist daher noch nicht die innigste Vermittlung Gottes mit dem menschlichen Geiste, das tiefste Eingehen Gottes in die Weltgeschichte, aber die allgemeinste Grundlage (das „Mittel") auch zu diesem.

247.

Gott ist demzufolge nicht nur innerhalb des allgemeinen (kosmischen) Zusammenhanges der endlichen Welt die einend-erhaltende, den Weltzweck herausfördernde Macht, sondern ausdrücklicher noch innerhalb der Welt der Freiheit und Selbstbestimmung der endlichen Geister, — in der Weltgeschichte; aber unter der Bedingung eigentlicher Freiheit derselben oder durch diese Freiheit hindurch. Der geschöpfliche Geist soll mit seiner Freiheit einkehren in die göttliche, er soll Mitschöpfer des absoluten Weltzweckes sein. Aber durch seine falscherregte Freiheit kann er vielmehr Störer und Zerstörer des Weltzweckes im Einzelnen, zumal an sich selber, werden. Das Nichtseinsollende, Böse ist der universalen Möglichkeit nach ein stets Mitbedingendes in der Weltgeschichte, nicht überhaupt bloß die menschliche Freiheit.

Hierdurch zeigt sich eine neue Seite jener allgemeinen Antinomie (§. 245.), welche die göttliche Weltregierung real zu überwinden, aus sich zu compensiren hat. Gottes Weltplan ist an sich ewig vollendet, wandellos und unerschütterlich; denn er ist nichts Anderes, als der ewige Ausdruck, der Ur- und Grundwille seines Wesens in den endlichen Geistern, der Inhalt des objectiv Guten, oder that-

sächlich-praktisch ausgedrückt: die Beseligung des endlichen Geistes durch seine Vereinigung mit Gott. Weil jedoch in jedem endlichen Geiste nach seiner Unmittelbarkeit eine vom göttlichen Geiste unabhängige Grundlage, ein Princip der Eigenheit besteht, weil freie Geister zu überwinden oder zu leiten sind: so wird jene Verwirklichung des Weltzweckes und die bestimmte Art seiner Ausführung immer neu modificirt werden müssen, so gewiß durch die Thaten geschöpflicher Freiheit stets ableitende Bedingungen in die an sich geschlossene Zweckentwicklung eintreten können, welche die göttliche Weltregierung umzulenken, aus dem Schlimmen oder Nichtseinsollenden das — dadurch bedingt — Beste hervorzuleiten hat. (Hier, in diesem besondern Sinne, kann der Leibnitzische Optimismus Sinn und Unterstützung finden, während wir uns früher gegen den Begriff der „besten Welt", als gegen eine unzureichende, menschlichen Analogieen entlehnte Vorstellung erklären mußten. Jedes „Beste" bleibt ein durchaus relativer, an sich selbst der Steigerung fähiger Begriff, und in Bezug auf Anderes wird es nur dadurch denkbar, daß es in Gegensatz zu demselben tritt, als dadurch Bedingtes erscheint. Um so weniger kann daher von einer bloß „besten Welt" im Ganzen die Rede sein, weil sie eben dadurch zu einer relativ nicht guten, nicht ihren Zweck erfüllenden gemacht würde, während innerhalb des einzelnen Weltzusammenhanges und der verschiedenen Möglichkeiten einer Freiheitsentscheidung allerdings von Vollkommnerem oder Unvollkommnerem, d. h. von minder Gutem und Besserm, gesprochen werden kann. Dennoch ist auch in dieser Beziehung an den in seiner Allgemeinheit erwiesenen Satz zu erinnern: daß gerade darum die Welt schlechthin gut, Ausdruck des „objectiv Guten" sei, weil mit der Freiheit überhaupt so auch nun die Möglichkeit des Bösen mitgesetzt ist. Vgl. §. 253.)

Anmerkung. Aus gleichem Grunde müssen wir der Vorstellung widersprechen, wie sie seit Leibnitz, — wenn die Philosophie sich überhaupt auf diese Frage noch einläßt, — als das übereinstimmende Resultat derselben fortgepflanzt worden ist: daß der göttliche Weltplan durchaus vollendet und, namentlich mit Vorausberechnung aller Handlungen der Freiheit, bis ins Kleinste hin seit Ewigkeit determinirt sei. Auch diese Lehre beruht auf einer kleinlichen, künstlich erdachten Vorstellungsweise, bei welcher man den abstracten Begriff göttlicher Vollkommenheit, unbedingter Allmacht und Allwissenheit zu Grunde legt und dadurch sich zugleich in allerlei erkünstelte Schwierigkeiten verwickelt, indem daneben auch der Begriff menschlicher Freiheit erhalten bleiben soll, ohne zu erwägen, was die eigentliche Gränze des Problemes und der uns erreichbaren Lösung desselben sei, welche uns lediglich im Gegebenen, im Bereiche der Thatsachen vorgeschrieben sein kann.

Aber auch in anderer Beziehung ist es wichtiger, als man denkt, von dieser Vorstellung sich gründlich abzuscheiden. Durch sie kommt nämlich Gott wieder in das bloß äußerliche, mechanische Verhältniß zur endlichen Welt, worin wir den Hauptgrund aller falschen, erkünstelten Religionstheorieen finden mußten. Die Welt wickelt sich ab nach einem streng vorgeschriebenen Weltplane: entweder durch die unmittelbare erhaltende Thätigkeit Gottes, die nun aber mechanisch unveränderlich nur dasselbe wirkt, was schon ewig vorgesehen ist; — oder durch das den einzelnen Weltsubstanzen verliehene Vermögen, sich nach einer vorausbestimmten Einrichtung mit strenger Nothwendigkeit zu bestimmen. In beiden Hypothesen hat weder die menschliche Freiheit Platz, noch bleibt der Gedanke eigentlicher, lebendiger Weltregierung Gottes übrig: abstracter Determinismus, das fatum ineluctabile Stoischer Lehre ist das Resultat, während

der Grund aller dieser Behauptungen auf durchaus ersonnenen, von der Betrachtung des Wirklichen abgewandten Begriffen beruht.

248.

Aus allem Bisherigen ergiebt sich, daß das Problem über das Verhältniß der göttlichen Weltregierung zur menschlichen Freiheit nur dadurch bis an jene Gränze der uns möglichen Erledigung geführt werden könne, wenn das Verhältniß der Weltallwissenheit Gottes zur Freiheit in's Auge gefaßt wird. Der Begriff der Weltallwissenheit nämlich ist es, der auch bei dem der Weltregierung stets vorausgesetzt werden muß. — Es ist nicht zu läugnen, daß dies Problem besonders für uns in seiner ganzen Stärke hervortritt, indem wir keines der beiden Glieder, aus deren Gegensatze es gebildet wird, schwächen oder beeinträchtigen dürfen auf Kosten des andern. Bisher haben sich nämlich nur zwei, oder anders gerechnet drei Lösungsweisen des Problemes gefunden. Die pantheistische Weltansicht nämlich löst das Problem nicht sowohl, als sie es vielmehr in ihrem Principe schon beseitigt hat, indem sie beide Glieder des Gegensatzes, woraus dasselbe erwächst, in einander fallen läßt: Gottes und des Menschen Geist sind gar nicht zwei geschiedene Existenzen; und so bedarf es keiner Weltallwissenheit Gottes außer dem creatürlichen Bewußtsein, aber ebenso wenig giebt es eine wahre Selbstbestimmung des endlichen Geistes außer und gegenüber der göttlichen Substanz, indem Gott selber dies frei in ihm Wirkende ist.

Bei den andern Lehren, die von der Anerkennung einer Zweiheit und eines Gegensatzes ausgehen, ergab sich bisher fast immer die, wie es schien, unübersteigliche Schwierigkeit, daß, welchen der beiden zu vermittelnden Begriffe sie voranstellen, welchem sie den Hauptnachdruck geben mochten, er

immer den andern in sich aufhob und verschlang. Da jedoch der Begriff der göttlichen Allmacht und der aus ihr sich ergebenden determinirenden Allwissenheit Gottes vom metaphysischen wie vom theologischen Standpunkte aus offenbar als der allgemeinere und vorwaltendere erscheinen muß: ist es immer geschehen, daß die Lehren von vorwaltend speculativem oder religiösem Charakter im Falle der Alternative den Begriff menschlicher Freiheit opferte. Wir können hinzusetzen, daß dies zugleich die tiefere Bestimmung ist, indem der, auch aus einer psychologisch-oberflächlichen Auffassung geschöpfte (Pelagianische) Begriff der Freiheit als einer in sich gleichgiltigen, grundlosen Willkür ohnehin der Umbildung und Berichtigung bedurfte. (So sehen wir bei Augustinus und seiner Schule, wie bei Calvin und selbst bei Luther — de servo arbitrio — die Hinneigung zum Prädestinatianismus aus entschieden religiösen Gründen, während Spinosa diese Ansicht im vollkommen klaren speculativen Bewußtsein der Gründe aussprach, Lessing ihm beitrat — in den bekannten Aeußerungen gegen Jacobi — und bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt Schleiermacher, noch entschiedener Romang, sich ihr zuneigt, welcher einer streng deterministischen, aber mit Theismus verbundenen Weltansicht huldigt. Auch wird diese ganze Lehre nicht umgestoßen werden können, so gewiß sie in einer tiefen, unbestreitbaren Grundwahrheit wurzelt; sie ist bloß näher zu bestimmen und dadurch zu erweitern und zu berichtigen.)

Wird dagegen von dem Begriffe menschlicher Freiheit, als einer unabläugbaren Thatsache ausgegangen, welche zugleich durch so viele psychologische und moralische Gründe unterstützt wird, daß sie dem Prädestinatianismus gleichfalls mit unüberwindlicher Macht entgegensteht: so ist, diese Freiheit abstract und atomistisch genommen, der Begriff einer Welteinheit und göttlichen Weltregierung, damit aber auch

der eigentliche, ebenso empirische, als speculative Begriff der Geschichte (§. 244.), schlechthin aufgehoben. Die Behauptung absoluter Autonomie des endlichen Geistes, ohne eine transscendente einende Macht, ohne den allwaltenden Geist Gottes (§. 246.), ist durchaus widersinnig und völlig unhaltbar, indem sogar der kleinste Geschichtszusammenhang, die unmittelbarste innere Beziehung zwischen den Begebenheiten völlig unerklärlich würde. Am Factum einer Geschichte scheitert unwidersprechlich der Wahn völlig autonomer Freiheit; auch hat ihn kein eigentlicher Denker ertragen können. Wir erinnern nur daran, wie Fichte, der den Begriff absoluter Autonomie und Selbstbestimmung des Ich zum Principe seiner Lehre machte, dennoch genöthigt war, den Begriff der Einheit durch Anerkennung einer „moralischen Weltordnung" in sein System zurückzuführen, wobei vorerst freilich die große Lücke stehen blieb, zu erkennen, wie denn jene moralische Weltordnung mit der Freiheit autonomer Ich dergestalt sich vermitteln könne, um durch sie hindurch (und factisch zum Theil trotz ihrer) den „moralischen Vernunftzweck" der Welt zu erreichen? *) Der Kundige sieht, daß hierin, in der Nothwendigkeit, dies Problem ebenso im Denken zu lösen, wie es im Factum der Geschichte geschichtlich gelöst ist, der Keim eines Gottesbegriffes liegt, wie wir bisher ihn ausgeführt und wie er nur im concreten Theismus erreicht ist. Zur Warnung aber für das tumultuarische Philosophiren der neuen Selbst- oder Menschenvergötterer kann ausgesprochen werden, daß sie mit ihren Systemen schon am ersten Factum, das sie umgiebt, scheitern müssen, an der Thatsache der Geschichte, deren innern Zusammenhang sie weder praktisch hervorzubringen, noch speculativ zu erklären im Stande sind.

*) J. G. Fichte's sämmtliche Werke Bd. V. S. 359. 389—396.

249.

Ueber den Gegensatz beider Voraussetzungen sind wir jedoch durch alles Bisherige schon hinausgeführt worden; und es zeigt sich hier von Neuem, daß alle solche Probleme, wie das Verhältniß menschlicher Freiheit zur göttlichen Weltregierung, nicht im Einzelnen, sondern nur im Zusammenhange einer ganzen Weltansicht gelöst werden können, die sich mittelbar auch dadurch als die gründliche und allein ausreichende erweist, daß solche bisher ungelöste Einzelprobleme von selbst in ihr sich erledigen.

Jenen Gegensatz, nach der einen wie nach der andern Seite hin, müssen wir nun preisgeben, allein schon deßwegen, weil er, dort wie hier, auf bloß erdachten, unrealen, der Wirklichkeit nicht entsprechenden Vorstellungen beruht. Diese, die Wirklichkeit, ist zu begreifen, zugleich aber auch Nichts über sie hinaus hineinzutragen in jene Begriffe. Diese Hineintragung ist auch bei gegenwärtiger Frage geschehen und hat jene Scheinprobleme geschaffen.

Wann würde der Begriff göttlicher Weltregierung den Gedanken der Freiheit im endlichen Geiste völlig aufheben? Nur dann, wenn die Vorstellung absoluter Prädetermination nothwendig wäre, wenn der göttliche Weltplan bis in das Kleinste und Einzelste vorausbestimmt wäre, die Weltregierung Gottes ihn nur abzuwickeln hätte und das Geschöpf, auch der endliche Geist, nur das fertige Product göttlicher Allmacht wäre. Ist dem aber nun so; entsprechen diese Bestimmungen in der That der Wirklichkeit des Naturlebens und der Geschichte? Das Gegentheil hat sich gezeigt: Nichts, bis auf das kleinste Weltwesen herab, zeigt sich als bloßes Product einer allgemeinen Kraft, es zeigt sich eigen individualisirt, Erzeugniß einer Selbstthat innerhalb fester, ihm unübersteiglicher Bildungsschranken. Freiheit und Gesetz, In-

dividualisirendes und Einendes wirken stets in einander bis hinauf in den Menschen und seine Geschichte. So ist auch der „Weltplan" ewig und schlechthin vollendet, so gewiß der Weltzweck der endlichen Welt mit unvertilglicher Immanenz innewohnt; aber in seiner Verzeitlichung modificirt er sich unablässig, weil hier ein wahrhaft neues mitbestimmendes Element, die creatürliche Selbstthat, mithineintritt.

Umgekehrt, wann würde die Freiheit der Handlungen ein mögliches Vorauswissen derselben aufheben? — Wenn diese Handlungen schlechthin grundlos, aus absoluter Willkür und mit der völlig gleichgeltenden Möglichkeit entgegengesetzter Selbstbestimmung aus dem freien Wesen hervorgingen. In der Wirklichkeit aber existirt gar keine solche Freiheit; jeder ist eben darum und in dem Maße frei, als er aus seinem Charakter handelt. Zugleich ist jener Begriff der Freiheit durch unsere ganze Metaphysik widerlegt worden, wie der entgegengesetzte einer von Außen determinirenden Nothwendigkeit. Wir haben stets bei dieser Frage unterschieden die äußerlich verkettende Causalität, welche die (nun scheinfreien) Handlungen vorausbestimmt und die von Innen, aus der eigenen Uranlage stammende Selbstbestimmung des Weltwesens, welche demnach aus seiner inneren Natur und nur dieser gemäß sich determinirt, und die ebenso den Begriff der grundlosen Willkür, wie der zwingenden Nothwendigkeit ausschließt. Diese allein ist der wahre, zugleich der erfahrungsmäßige Begriff der Freiheit. Die „Wahlfreiheit", die man mit Recht als allgemeine Bedingung der Freiheit betrachtet, ist darin nicht negirt, vielmehr behauptet: das Subject wählt wirklich frei, nicht scheinfrei; aber es wählt nicht grundlos, sondern der eigenen Natur oder Bestimmung gemäß, sei es mit klarem Bewußtsein der Motive oder nicht. Die leere Willkür ist geläugnet, aber die Selbstentscheidung ist

eine wahrhafte. Es ist passend, hierbei an den Unterschied zu erinnern, den Leibnitz zwischen metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit machte. Jene schließt alles auch anders sein Können aus: sie erzeugt eigentlichen Determinismus. Die moralische Nothwendigkeit dagegen, wiewohl sie keine geringere Sicherheit gewährt, um bei durchdringender Erkenntniß eines Geistes sein Wollen und Handeln vorausbeurtheilen zu können, schließt doch in Bezug auf den Wollenden in jedem Momente eigentliche Wahlfreiheit, also reale Möglichkeit des Gegentheils in sich. So fordert es der speculative Begriff und so zeigt es die Wirklichkeit der Freiheit.

250.

Nach diesen Prämissen ist nun das Problem, wie ein göttliches Vorauswissen der freien Handlungen möglich sei, von selbst gelöst. — Zugleich bleibe nicht unbemerkt, daß wir hier nur dessen Möglichkeit nachzuweisen haben. Die Wirklichkeit eines solchen „Vorauswissens" oder wissenden Durchdringens der freien Wesen wird nämlich durch die Thatsache der Geschichte so entschieden gefordert, daß wenn die Möglichkeit, Begreiflichkeit desselben nachgewiesen werden kann, seine Realität bis zur höchsten Gewißheit erhoben ist, während die bestimmten Modalitäten und Bedingungen für dasselbe durchaus den ursprünglichen Bereich speculativer Untersuchung übersteigen und in Betreff derselben an die allgemeine Cautel zu erinnern ist, die wir mit dem Begriffe der Unanschaubarkeit und Unvorstellbarkeit aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten bezeichneten (§. 74—82.). Nur dies ist noch zu erwähnen, daß die Hauptschwierigkeit, welche man lange Zeit darin gefunden, wie Gott, dessen Wissen ein außerzeitliches, ewiges sei, von den zeitlichen Handlungen als solchen wissen könne, durch

unsere ganze Lehre vom göttlichen Selbstbewußtsein ihre Erledigung gefunden hat. Auch dieser Einwand hängt mit den alten abstracten Vorstellungen über Gott zusammen, welche ihn zu verendlichen fürchteten, sofern er vom Endlichen in den Formen des Endlichen wisse. Dies ist nun längst von uns widerlegt, zugleich aber nachgewiesen worden, wie eine eigentliche Allwissenheit der endlichen Dinge, die eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihnen unterscheidet, nur getragen und vermittelt vom ewigen, centralisirenden Allbewußtsein Gottes denkbar werde, in dem alle Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich umfaßt ist (§. 145—148). So gewiß jedoch eine Weltveränderung real existirt, so muß sie auch für Gott, für sein Bewußtsein Geltung haben, sofern er höchste Intelligenz ist: d. h. er muß das Vergangene als Vergangenes, das Zukünftige als Kommendes schauen, ohne daß dadurch, wie für unser, nicht im Centralen stehendes (Erfahrungs-) Bewußtsein, eine Schranke oder Undurchsichtigkeit für seine Intelligenz entsteht. (Vgl. §. 146.)

Was bestimmter nun die Möglichkeit des Voraussehens freier Handlungen innerhalb jenes allgemeinen Begriffes göttlicher Weltallwissenheit betrifft, so hat sich Folgendes darüber ergeben: Gerade weil die Handlungen des Menschen aus seiner innern Anlage und Selbstbestimmung hervorgehen oder weil sie freie sind im ächten Sinne, können sie vorausgesehen werden von einem Wesen, das im Mittelpunkte der Weltintuition stehend, zugleich real und ideal die Uranlagen aller Weltwesen in sich umfaßt. Der Freie, von Innen her sich Bestimmende, ist eben darum jedem Zufall, jedem bloßen Ungefähr seiner Handlungen enthoben; sie sind derinnern Consequenz seines Wesens gemäß, daher berechenbar; und so liegt gerade in ihrer Freiheit der Grund ihrer Voraussehbarkeit.

So ist keine Handlung zufällig, grundlos, denn jede entspricht dem innern Wesen des Handelnden; deßwegen ist ihr Eintreten unter bestimmten Verhältnissen gewiß für denjenigen, der jenes Wesen des Handelnden völlig erkennt. Aber darum wird sie nicht nothwendig für den Handelnden selbst — nach der Verwechslung von Gewißheit und Nothwendigkeit, die hier gewöhnlich eingetreten ist, — sondern sie ergiebt sich lediglich aus seinem Wesen selbst, mit Ausschluß jedes bestimmenden Zwanges im Einzelnen, wie einer ewigen Prädetermination im Ganzen: sie könnte eine andere sein, und wäre eine andere, wenn das freie Wesen selbst ein anderes wäre, d. h. wenn seine Grundbestimmung sich nach der einen oder nach der andern Seite hin anders entschieden hätte. Darin besteht daher der Grundunterschied unserer Lösung des Problems von der bisherigen, daß wir zwischen der Vorstellung zufälliger oder grundlos freier Handlungen und dem Begriffe einer irgendwie von Außen kommenden Determination derselben einen dritten Begriff einflechten, der zugleich auch allein das reale Verhalten der freien Wesen zu erklären vermag: der Grund ihres Handelns ist ihre (geistige) Uranlage, in der die Formel aller ihrer künftigen Handlungen liegt, die da freie sind, so gewiß nur das Wesen selbst, — keine andere sich dazwischenschiebende Macht — sie hervorbringt, die aber zugleich doch (sogar im empirischen Bereiche nach dem Principe der Analogie) sich mit Sicherheit vorausbeurtheilen lassen, weil sie eben nur der freie (zwang-lose) Ausdruck des Wesens sind.

Anmerkung. Soweit der speculative Begriff und die Einsicht in die Möglichkeit göttlicher Präscienz! Um dieselbe aber auch einer empirischen Ueberführung so nahe als möglich zu bringen, kann es erlaubt scheinen an Thatsachen zu erinnern, die wenigstens in entfernter oder vermittelter Weise

auf eine solche zurückdeuten. Wir meinen die schon einmal im Bereiche dieser Untersuchung angeführten Thatsachen eines visionären Vorauswissens von künftigen, nur durch Einwirkung menschlicher Freiheit herbeigeführten Begebenheiten, dessen Vorhandensein und unwillkürliches Hervortreten im Menschen zu allen Zeiten an zu vielen Beispielen beobachtet worden ist, um den factischen Bestand der Sache in Zweifel zu ziehen. Ganz analog ist es, was man erzählt von visionärem Nacherkennen desjenigen, was in gar keines Menschen Bewußtsein gekommen war, z. B. vom Wiederentdecken eines unbewußt verlorenen Gegenstandes, wo also auch die Erklärung nicht ausreicht, daß der Seher durch ein magisches Eingerücktwerden in das fremde menschliche Bewußtsein seiner künftigen, schon in ihm schlummernden Handlung zum Voraus inne werde, wiewohl sogar die im letztern Gebiete glaubhaft berichteten Thatsachen (wir erinnern nur an das second sigth, das sich gerade darin gefällt, rein Zufälliges vorauszuschauen) durch diese Erklärungsweise keinesweges erledigt werden.

Erwägt man nun diese in ihrer metaphysischen Bedeutung hochwichtigen Thatsachen, so ergibt sich zunächst die Nothwendigkeit, das Bewußtsein irgend eines übermenschlichen Wesens als das Vermittelnde dabei anzunehmen: denn von hier aus sogleich zum göttlichen Bewußtsein überzuspringen, wäre eine nicht gerechtfertigte Uebereilung. Im Gegentheil bleibt die Annahme wahrscheinlicher — sie ist selbst durch manche begleitende Nebenbestimmungen bei jenen Thatsachen motivirt — daß der Mensch hierbei in ein Verhältniß zu geistigen Mittelwesen trete, die von umfassenderem und eindringenderem Weltbewußtsein, als der Mensch, damit doch keineswegs auf Unbedingtheit desselben Ansprüche haben. Hiermit würde sich aber auch bei diesen die Frage nach dem höher Vermittelnden erneuern, bis wir bei einem absoluten

Geiste anlangen müssen, der schlechthin allbewußt und allvermittelnd die Gesammtheit der Dinge wie der Geister in seinem Schooße trägt.

Aus metaphysischen Gründen läßt sich gegen jene Hypothese von Mittelwesen nicht das Geringste einwenden, aus psychologischen eben so wenig, indem ohne den Begriff der Eingeistung, des unmittelbaren Einflusses eines (höhern) Geistes auf den andern, eine Reihe von universellen geistigen Erscheinungen gar nicht zu erklären ist. Ebenso kann der von hier aus aufsteigende Rückschluß auf das Allbewußtsein eines absoluten Geistes keiner begründeten Anfechtung ausgesetzt sein, und so haben wir dem Begriffe der Möglichkeit einer solchen göttlichen Präscienz ein Factum angereiht, das uns die Wirklichkeit derselben im speciellsten Sinne zu denken nöthigt. Dennoch wird sich die besonnene Forschung enthalten, in beiderlei Hinsicht irgend einen Schritt weiter zu thun, der nur in das Gebiet der Willkür und des Wahnes führen könnte. Wie die Natur jener hypothetisch anzunehmenden Mittelwesen beschaffen sei, auf welche Weise die göttliche Weltregierung bis auf eine Specialvorsehung herab, deren Vorhandensein nicht zu bezweifeln bleibt (§. 246.), — durch jene Mittelwesen hindurch oder unvermittelt, oder, was an sich das Wahrscheinlichste, auf beiderlei Weise — zur menschlichen Freiheit in Verhältniß trete, das wird vom menschlichen Standpunkte aus niemals zu einer objectiven, wissenschaftlichen Gewißheit erhoben werden können. Theoretisch vermögen wir es nicht, weil die Prämissen dazu jenseits unseres factischen Bewußtseins fallen; praktisch bedürfen wir es nicht, weil uns dafür die einfache Ueberzeugung vom Dasein einer göttlichen Weltregierung aufs Vollständigste genügt.

II.

Die göttliche Welterlösung.

251.

Indem der Begriff der göttlichen Weltregierung, wie sich im Allgemeinen uns zeigte, nur möglich ist, sofern sich der göttliche Geist überhaupt der menschlichen Freiheit vermittelt, sie ergreift und leitet: ist damit zugleich die Einsicht in ein specielleres und vertiefteres Verhältniß beider eröffnet. Nicht nur sporadisch und vorübergehend ergreift Gott die menschliche Freiheit, sondern er geht bleibend in sie ein, vermittelt sich dauernd mit ihr, befreit sie dadurch zugleich von den in ihr hervorgebrochenen Verwicklungen des Unvollkommenen und Bösen, und stellt so den Menschen wieder her in die Vollkommenheit seiner göttlichen Uranlage: — was wir deßhalb nicht treffender, als mit dem Ausdrucke welterlösender Thätigkeit, zu bezeichnen wüßten. Wie wir daher diesen Begriff fassen, enthält er nicht mehr irgend einen ausschließlichen (theologischen) Sinn, sondern nur eine neue Seite und intensivere Bestimmung am allgemeinen Begriffe der göttlichen Weltregierung; und auch für ihn werden wir die universellen Erscheinungen in der Weltgeschichte aufzusuchen haben.

Zunächst ist daher das Verhältniß zwischen Weltregierung und Welterlösung näher zu bestimmen, in

der doppelten Beziehung: theils, wie die letztere nur eine intensivere Erscheinung und speciellere Bethätigung göttlicher Weltregierung sei, in der sich diese vollende und eigentlich bewähre, den höchsten thatkräftigen Beweis für sich führe; — theils wie umgekehrt die göttliche Weltregierung wiederum, durch jene vermittelt, auch in ihrem universalen Erfolge gesichert werde; — allgemeiner ausgedrückt: wie nur in den Thatsachen der Welterlösung (die wir noch kennen zu lernen haben), nicht allein durch die universaleren Formen der Weltregierung, der absolute Weltzweck, die Weltvollendung, erreicht werden könne.

Der Begriff der Weltregierung ergab sich überhaupt dadurch vom Begriffe der Welterhaltung verschieden (§. 241. 244.), daß die Weltregierung auf die freie Selbstbestimmung des endlichen Geistes gerichtet ist, und den immanenten, ewig vollendeten Weltzweck durch die Freiheit desselben vermittelt in der endlichen Schöpfung realisirt. Hiermit ist der ewige und, als solcher, der endlichen Welt auch ewig immanente Weltzweck dennoch in Bezug auf dies mit- oder gegenwirkende Element der Freiheit ein unvollendeter, beweglicher, modificirbarer geworden. Die weltregierende Thätigkeit muß das Unvollkommene ergänzen, das Verkehrte, „Böse", zum „Besten" umlenken. Dies eröffnet eine neue Reihe von Betrachtungen, indem sich zeigen wird, daß diese wahrhaft ergänzende, ausheilende Thätigkeit Gottes im Gebiete der Geschichte nur durch den Eintritt göttlicher Kräfte in die Freiheit, kurz nur durch das möglich sei, was wir Welterlösung genannt haben.

252.

1) Jeder Weltzustand im geistigen Universum, in der Geschichte, entsteht aus Zusammenwirkung der göttlichen und

der menschlichen Freiheit; so aber, daß auch das Göttliche nur durch die menschliche Freiheit vermittelt Inhalt der Geschichte werden kann. Sie ist das einzige Medium dafür. Bis so weit reichte das bisherige Resultat.

Hier wird nun jeder aus der Verflechtung göttlicher und endlicher Elemente hervorgehende Weltzustand die vorausgehende Bedingung für jeden spätern: der ewig immanente Weltzweck (§. 251.) wird nicht umgestoßen oder vereitelt durch die ungöttlichen oder widergöttlichen Thaten der endlichen Freiheit (das Böse ist seit Anbeginn der Welt gerichtet, besiegt, heißt es in dieser ewigen Beziehung mit Recht); aber innerhalb der Zeitentwicklung wird er aufgehalten und verzögert durch jenes dazwischentretende Element der Nichtigkeit oder der Bosheit. Die Zeit, welche nur mit göttlichem Inhalte erfüllt werden sollte, wird jetzt mit Scheininhalt in leerer Dehnung hingehalten. Dies ist die Oede der (schlechten, unwahren) Zeit, in welcher das Göttliche als Unwirksames latent ist (als „Leidendes" sich verhält). Es sind die dunkeln Zeiten in der Geschichte oder in den vom göttlichen Geiste der Geschichte unberührten Völkern, welche, völlig dem Kreislauf der Natur gleich, in unveränderlicher Starrheit verharren oder in immer tiefere, gottentfremdetere Entartung versinken: — ein furchtbares und unauflösliches Räthsel dem Forscher, so lange er nicht die Einsicht gewonnen hat von der ewigen und unverwüstlichen Grundlage jeder menschlichen Individualität, die eben darum in irgend einem Lebenszusammenhange das Göttliche in sich befreien und seinem immanenten Zwecke Genüge leisten wird.

2) Diesem ungöttlichen Elemente der Geschichte gegenüber wirkt nun die Weltregierung Gottes als das allgemein demiurgische, zwecksteigernde Princip in der Freiheit der Geister. Jeder Fortschritt der Geschichte, jede eigentliche That des Geistes, die ein schlechthin Neues

in dieselbe einführt, ihr einen Inhalt giebt, ist nur hervorgegangen aus jenem Eintreten des Göttlichen in die menschliche Freiheit. Nur Gott macht die Geschichte, indem er jedes neue, fördernde Geisteselement ihr einpflanzt; dies aber allein durch den Menschen selbst, also daß sie dennoch als Werk seiner Freiheit erscheint und in Wahrheit es ist (nach der schon früher von uns nachgewiesenen durchgreifenden Weltökonomie Gottes, mit der er sein eigenes Wesen dem Geschöpfe zu eigenem Ertrage dahingiebt. Dieser scheinbare Widerspruch, daß nur Gott die Geschichte hervorbringt, aber durch die eigene Freiheit des Menschen vermittelt, löst sich nun auf thatsächliche Weise in der Geschichte selbst. Alle eigentlich geschichtlichen Thaten sind durch Erweckung des Genius, durch die Begeisterung hervorgebracht worden (§. 255.), von welcher die menschliche Freiheit ergriffen wird, deren eigenste That sie daher sind, während die Freiheit doch dabei das Bewußtsein hat, daß jeder Inhalt durchaus über sie selbst und ihre eigene willkürliche Erfindung hinausliegt, daß er ihr eingegeben ist.

253.

3) Durch diese göttlich-menschlichen Thaten wird nun einestheils der ewige Weltzweck verwirklicht und gesteigert innerhalb der Geisterwelt, anderntheils zugleich dadurch — auf eine zwar im Begriffe zu unterscheidende Weise, die sich aber wegen der factischen Universalität des Bösen (§. 238.) in der einzelnen Thatsache nirgends scharf abtrennen läßt von jener reinen Steigerung des Weltzweckes — das Entartete, Böse, ergänzt und ins Beste gelenkt, so daß nun, was nicht sein sollte, aber dennoch durch falsche Freiheit verwirklicht ist, durch überwindende göttliche Kraft zur Grundlage einer desto größeren Verherrlichung und Befestigung des Guten gedeiht. In diesem steten Ineinander-

wirken creatürlicher Selbstthat und göttlicher Erhaltungsthätigkeit, woraus die Geschichte gewebt ist, — die allgemeine und die des Einzelwesens, — wird das Schlimme nicht nur „ausgebessert", sondern es dient zum Siege des Guten, welches an seinem Gegensatze gerade als das Heilende, Versöhnende, Seinsollende empfunden wird. Das objectiv Gute, der ewig immanente Weltzweck in jeglichem Dasein, wird durch Ueberwindung seines Weltgegensatzes innerhalb der Zeit und für die Erfahrung zum schlechthin Besten, so daß man hier mit Leibnitz sagen könnte: ohne jene Ueberwindung des Verkehrten und Bösen, mithin mittelbar zugleich ohne thatsächliche Verwirklichung des letztern, wäre die Welt nicht so vollkommen, nicht die „beste", könnte die erlösende Kraft des Guten nicht so empfunden werden.

(Dieser Satz ist nun nicht mit dem bloßen Verstande und damit als etwas Hypothetisches, sondern mit dem ganzen Gemüthe zu fassen, wo er zugleich als universale Thatsache, als stets Bewährtes im sittlichen Universum anerkannt werden muß. Nicht ein äußerer Sieg und äußerliche Verherrlichungen des Guten sind hier gemeint, sondern die innere Beseligung, welche das errungene Gute stets bei sich trägt, und die innere Unseligkeit des Gegentheils, wonach das Böse in sich selbst schon, durch die es begleitende Selbstempfindung, unablässig sich zum Gerichte wird. In dem verborgenen Geheimnisse des Gemüthes erwahrt sich die Theodicee der „besten Welt", erweist sich auf universale Art, daß eine erlösende Kraft des Guten in der Welt gegenwärtig sei.)

Anmerkung. Leibnitz hatte mit seiner im Grunde kühnen und großartigen Anschauung ganz recht, wenn er behauptete, daß der Begriff der Persönlichkeit Gottes nicht nur die Idee des „Guten", als eines abstract Vollkommenen, in sich schließe, sondern weiter noch, bei einer in irgend

einem Grade zugelassenen Selbstständigkeit des endlichen Geistes, sich zum Begriffe eines an der Ueberwindung des Gegentheils sich bezeugenden Guten steigern müsse. Dadurch ist es mehr als das bloß Vollkommene, welches dem Nothwendigen gleich wäre; auch hat es nicht an Vollkommenheit abgenommen, sich deteriorirt, indem es durch die Verkehrung hindurch zu seiner kraftvollsten Wirklichkeit aufersteht: sondern das wesentlich dazu tretende Element ist, daß es in der Wiederherstellung des Gegentheils als das Harmonisirende, Siegreiche, gefühlte Gute hervortritt, daß es dadurch die Erprobung (das Gericht, Kriterium) über sich ergehen läßt. Es ist das verherrlichte — durch sein Gegentheil ins Beste geführte — Gute geworden; und in diesem Sinne bleibt es tief und wahr: daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, nicht zwar in den oft überschätzenden, oft ungerechten Urtheilen der Nachlebenden, sondern in dem innern, laut hervorbrechenden oder geheimen, Gerichte, welches einem jeden Willen, einer jeden That eingepflanzt ist.

Leibnitzen hinderte nur, um dies vollständig zu entwickeln, seine Hypothese eines fertig prädeterminirten Weltplanes, der sich im endlichen Dasein bloß abwickle, wodurch er die Möglichkeit des Andersseins nicht in die endliche Welt, sondern in das Denken, die Wahl Gottes selbst verlegen mußte; — ebenso daß er das Böse nur als abstracten Mangel an Realität, als Nichtvorhandensein des Vollkommenen, bezeichnete, wodurch der wichtige Begriff der Disharmonie der Kräfte des Guten, woraus das Böse besteht, und der Ueberwindung desselben durch die wiederherstellende, harmonisirende Macht des letztern, also der Begriff des eigentlich lebendigen, wirksamen Guten ihm abgeht.

254.

4) Ein damit zusammenhangender Hauptzug der göttlichen Oekonomie in der Welterlösung besteht darin, daß das geistig Irregeleitete gerade im Resultate der eigenen Verkehrtheit die Nöthigung zur Umkehr und das Bedürfniß der Wiederherstellung findet: auch hierin ist die Teleologie eine immanente, die Strafe und der Lohn innerliche, nichts äußerlich Veranstaltetes oder Verhängtes. In dieser Rücksicht tragen wir Himmel und Hölle in uns selber; beide sind ebensowohl diesseitige, als sie dennoch aus tiefen, ewigen Quellen stammen, indem stets an den Mißbrauch der Kräfte die Strafe als eine darin gegenwärtige geknüpft ist, indem stets das Lohnende des Guten in ihm selber liegt. Ebenso ist jenes Böse die unablässig aus ihm sich erzeugende Strafe durch die im Selbstbewußtsein unwillkürlich hervorbrechende Zerrüttung des an sich Vollkommenen, Gottgeordneten, Ewigen, durch den zur Selbstempfindung im Geiste kommenden Widerspruch gegen seinen immanenten Zweck. Das Gute trägt ganz von selbst eine erlösende, das Böse von selbst eine verdammende Macht in sich.

Aber auch hier läßt sich bei gründlicher Erwägung nur denken, daß erst am zeitlichen Ziele der Weltentwicklung, wo alle Keime der Geisterwelt ausgewirkt, alle Möglichkeiten erschöpft, alle Krisen durchgekämpft sind, kurz mit der vollen Verwirklichung des Guten wie des Bösen in der Endlichkeit, auch die letzte, abermals immanente Entscheidung (das „letzte Gericht") eintreten könne. Alle Gestalten, Versuche und Auswege der Negation müssen durcherprobt sein, das Gute in jeder Gestalt sich an ihnen bewährt haben in seiner wiederherstellenden Macht, damit es auch im Zeitlichen als dasjenige erscheine, was es seit Ewigkeit ist, als der immanente Weltzweck und das in die Zeit

eingetretene Göttliche im endlichen Geiste, damit ebenso das Böse als das Nichtseiende, Sichzerstörende, nur aus Zerrüttung Hervorgehende sich verrathe, durch welche Erkenntniß eben es in die bloße Potentialität und Erinnerung des im Guten befestigten (seligen) Geistes zurückkehrt. Erst dann und eben dadurch hat die Geschichte ihr Ziel erreicht: alle falschen, trügerischen Gestalten der Freiheit haben sich an ihrem Selbstwiderspruche gerichtet; nur die Freiheit in Gott, im Dienste der Ideen, wird als die wahrhafte erkannt und darum gelebt. Oder genauer umgekehrt; nur dadurch wird sie also erkannt, daß sie durch den Eintritt des göttlichen Wesens in das endliche bleibend gelebt werden kann. Selbsterlösung wie Selbstbeseligung des Menschen ist eben der höchste Widerspruch und enthält die abstoßendste Ungereimtheit. Seine Wiederherstellung kann folgerichtig nicht er selbst mit bloß endlichen Kräften vollbringen: die ewige, göttliche Kraft muß ihn, umschaffend einmal für immer, über die eigene Endlichkeit und das nie vollendete Streben, zu dem er es aus sich selbst höchstens zu bringen vermag, zu sich erheben. So fordert es die strenge Klarheit des Begriffes und anders fühlen und erleben wir auch praktisch es nicht.

255.

5) Hieran reiht sich sogleich nun die Frage nach der Grundform, in welcher der göttliche Geist jene Umgestaltung bewirkt, nach der Weise, wie sie die menschliche Freiheit ergreift? Es ist die Form des Genius (§. 227.), in seiner allgemeinsten, psychologischen oder speculativen Bedeutung (nicht in dem halben und schöngeistigen Sinne, in welchem man neuerdings von einem Cultus des Genius gesprochen hat, sobald irgend eine geistige Virtuosität oder selbst nur eine augenfällige Anomalie sich blicken läßt). Nur

in dieser Gestalt und Vermittlung werden die Ideen zuerst zum Bewußtsein der Menschheit gebracht und in der Geschichte verwirklicht, das geistige Universum der Gesittung, der Gesetze, des Staates, der Cultur, Wissenschaft und Kunst erbaut, worin eben Gott geistiger Schöpfer durch die menschliche Freiheit hindurch geworden ist. Der Genius in seiner höchsten (heiligsten) Bedeutung wird hierdurch Vermittlungsglied, Verdiesseitiger des göttlichen Geistes für die übrigen von seiner Idee unergriffenen Individuen der Menschheit, Glied und Werkzeug der göttlichen Weltregierung.

Deßwegen aber trägt der Genius den entscheidenden und unverkennbaren Erweis seiner Aechtheit in dem doppelten Kriterium an sich. Ueberall muß das Grundbewußtsein der reinen, selbstaufopfernden Begeisterung und des von irgend einer Idee ergriffenen schöpferischen Vermögens hervortreten. Das letztere wird aber nur dann für ein ächtes, nachhaltiges zu erachten sein, wenn es von jener selbstentsagenden Begeisterung begleitet ist; und umgekehrt diese wird nur dann die ächte, gehaltreiche sein, wenn sie am stets sich fortzeugenden Bewußtsein der Idee sich entzündet. Der wahre Genius ist sich bewußt von einer höhern Geistesmacht ergriffen zu sein und die eigene Freiheit in ihren Dienst dahingegeben zu haben; so daher auch nicht in seinem Namen, sondern in dem jener höhern Macht zu reden oder zu wirken.

Diese Macht aber, so gewiß sie ihn selbst ergriffen, aufs Innerste umgestaltet und begeistert hat, kann ihm nur eine göttliche sein, denn sie hat den Beweis davon für ihn selber geführt, indem sie die tiefste Umgestaltung in ihm hervorbrachte; — bezeichne er übrigens dies Göttliche, wie er will, nenne er es Zeus oder Jehova, oder theile er auch die allgemeine ideenspendende göttliche Macht in einzelne Gottheiten oder dämonische Kräfte.

256.

6) In jener allgemeinen Grundform des Genius wird ferner jedoch ein tieferer Unterschied sich geltend machen. Der wissenschaftliche und künstlerische Genius stellt in objectiven Erzeugnissen die ihm offenbar gewordenen Ideen hin, entweder unbekümmert darum, ob sie verwandte Geister entzünden, wie der Künstler, oder in den Werken der Wissenschaft an das gemeingültig Vernünftige und an den innern Beweis desselben in der menschlichen Vernunft appellirend. Die Freiheit ist zwar auch hier eine mitbestimmende, aber sehr untergeordnete Bedingung: der Grund des theoretischen oder ästhetischen Beifalls fließt aus ganz andern Quellen.

Anders ist es bei den sittlichen und religiösen Ideen, welche der höher ergriffene Genius an die Freiheit der Andern, und zwar der Voraussetzung nach (§. 238.) an ihre schon entartete Freiheit, zu richten hat. Hier kann er, unmittelbar wenigstens, keineswegs an den gemeingültigen Beweis der Vernunft appelliren; denn kein bloßes Räsonnement bändigt den falsch entzündeten Willen. Doch eben hier (es ist ein neuer Grundzug der immanenten Teleologie) tritt durch die Ideen, die an den Willen gerichtet sind, auch die Begeisterung in dem von ihnen ergriffenen Genius mit der höchsten *Intensität* hervor: es ist eine einfache, aber unerschütterliche Gewißheit, die ihn treibt, das ihm Offenbarte als ein Göttliches zu verkündigen. Er appellirt an die *Autorität* der durch ihn lautwerdenden Stimme Gottes und fordert von den Andern *Glauben* an diese Autorität und Unterwerfung unter dieselbe; ganz in seinem Rechte, denn ihm ist ihr Inhalt so wahr und so gewiß, als sein eigenes Leben. Und ebenso sicher rechnet er darauf, diesen Glauben zu finden, indem er nichts Willkürliches oder Zufälliges an die Andern bringt, sondern nur dasjenige, dem

sie, nur mit schwächerm ursprünglichen Bewußtsein, im eigenen Innern Beistimmung geben müssen. Der Genius in dieser geistigen Form ist nur der erste Verkündiger und Erwecker desjenigen in der Menschheit, was in ihrem Grunde als ein Ewiges („ewig Wahres") ruht, aber erst dann in das allgemeine Bewußtsein eintreten kann, wenn es, wie durch geistige Infection geweckt, von einem Mittelpunkte hellster Klarheit sich ausbreitet, und an demselben sich stets von Neuem entzünden kann.

Dies der allgemeine Begriff der religiös-sittlichen Erleuchtung (Inspiration, Prophetie), d. h. desjenigen Verhältnisses, wo ein bestimmtes Individuum, von einer religiös-sittlichen Idee ergriffen, dadurch der Vermittler wird zwischen dem darin sich aussprechenden göttlichen Geiste und der übrigen Menschheit, indem diese Idee durch ihn ein Gemeinschaftstiftendes (ein religiös-sittliches „Symbol") in derselben wird.

Anmerkung. Diesem Begriffe entspricht nun eine durchgreifende weltgeschichtliche Erscheinung: überall sehen wir Religion, Sittigung, Gesetzgebung in ihrem ursprünglichsten Hervortreten auf solche Stifter unter göttlicher Autorität zurückgeführt, und im ganzen Alterthume, wo ein fester religiöser Ritus mit den staatlichen Einrichtungen verbunden war, ist es ein geschlossener Priesterstand, der als der Träger und Vermittler des Göttlichen für das Volk, als Verkünder des göttlichen Willens an denselben angesehen wurde. Der gesammte alte Culturstaat war Theokratie: jedes Volk suchte der Leitung eines Göttlichen in seinen Angelegenheiten gewiß zu bleiben, und Vermittler dabei waren ihm entweder Hohepriesterschaft und Prophetie, oder Orakel mancherlei Art, oder Stern- und Zeichendeutung bis auf die schlechteste Weise des Vogelflugs und der Auspicien herab. Dennoch hat die unbefangene Forschung der neueren Zeit

auch das Orakelwesen der Alten, namentlich der Griechen, tiefer gewürdigt und eingesehen, daß hier nicht bloß Priesterwillkür und Priesterbetrug gewaltet, sondern namentlich in den ältern Zeiten die gesunde Wurzel einer ächten Sehergabe zu Grunde gelegen habe. (Vgl. über den Begriff der Inspiration in seinen psychologischen und welthistorischen Formen des Verfassers „Aphorismen über die Zukunft der Theologie" in der Zeitschrift für Philosophie Bd. III. S. 213 ff.)

Die Kriterien der *wahren* und der *falschen* Erleuchtung und Prophetie übrigens gehören nicht in diese allgemein religionsphilosophischen Betrachtungen; doch ist auch hier anzuerkennen, wie in der größten Entartung und Verkehrung jener Gabe das ursprünglich Wahre und Universale jenes Begriffes noch hindurchblickt. Dennoch ist solche Entartung hier am Wenigsten abzuwenden, indem man den unwillkürlichen Zustand des Ergriffenseins von der Sehergabe zu einem *willkürlichen* zu machen, durch *Reizungen* hervorzurufen sucht, — künstliche Ekstasen erregen will, gerade wie unsere Somnambulen, wenn die ursprüngliche Kraft sie zu verlassen anfängt. Aber diese Falschheit und dieser Betrug zeugen eben für die Unverwüstlichkeit jener Uranlage — bis zum *Schamanenthum* und den *Zauberkünsten* herab, welche bei den afrikanischen und nordasiatischen Völkern als die letzten entarteten Reste einer ursprünglich tiefen welthistorischen Erscheinung zu betrachten sind. Aber selbst innerhalb dieser äußersten Entartungen haben Bekenntnisse nicht gefehlt — die christlichen Missionäre berichten sie — daß der Betrug nur die oberflächliche, späteste Erscheinung war, daß ursprünglich auch hier wahre Ekstasen und der Glaube an sie bei den Ekstatischen selber zu Grunde lagen, die freilich nicht von fern mit den Eingebungen des göttlichen Geistes zusammenhingen, indem ihr Inhalt dem Wesen der Ideen sehr fern liegt, — dennoch aber jenen niedern Ver-

mittlungen anzugehören scheinen, die wenigstens auf untergeordnete und vorübergehende Weise das Bewußtsein des Menschen über sein gewöhnliches Niveau zu steigern vermögen.

257.

7) In jenen Erleuchtungen religiös begeisterter Genien ist nun das eigentlich göttliche Element niedergelegt, welches, wie der ordnende, den absoluten Weltzweck siegreich durchführende Faden, als die eigentlich erlösende Macht durch die Weltgeschichte sich hindurchzieht. An ihnen oder durch sie hindurch, die keiner Zeit ganz entstehen und immer wieder die überwuchernde Selbstsucht in der Menschheit überwinden, bewährt sich thatsächlich die Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeschlecht, seine erlösende Wirksamkeit. Auch hier jedoch werde man über die eigentliche Bedeutung jener Thatsache sich völlig klar. Man könnte nämlich wähnen — es ist die gewöhnlich verbreitete rationalistische Ansicht, welcher Hegel vollends durch seine Philosophie der Geschichte die volle Sanction speculativer Anerkennung verschafft hat, — daß der Mensch, wie die Menschheit in ihrem factischen Bestande (vgl. §. 238.), ganz durch sich, mit ihren bloß diesseitigen menschlichen Kräften zufolge einer nothwendigen psychologischen Entwicklung ihr Ziel erreichen müssen. Dieser Behauptung widerspricht ebenso sehr die Einzel- und die Gesammterfahrung, wie sie speculativ durch die Principien einer gründlichen Weltansicht durchgreifend widerlegt wird. Die Wurzel der Selbstheit, somit auch der Selbstsucht in uns, ist keine so oberflächliche oder so ohnmächtige Erscheinung; sie hängt auf das Innigste mit der göttlichen Uranlage eines Jeden zusammen und entspringt so aus dem Eigenthümlichsten und Besten in ihm. Dies gottverliehene Princip der Eigenheit in uns,

einmal zu falscher Entwicklung verlockt, kann daher nur durch eine höhere göttliche Kraft, die des göttlichen Geistes, in uns überwunden und wiederhergestellt werden; die (sogenannte) normale oder sich selbst überlassene Verwirklichung würde nur den Kreislauf oder noch tiefere Verwilderung ausgebären. So sehen wir es auch erfahrungsmäßig: nur auf die eigene Kraft angewiesen und von der Einwirkung erweckender Genien unberührt, bleiben die Völker Jahrhunderte lang auf demselben Standpunkte: die Schilderungen Herodots von den abessinischen Höhlenbewohnern passen mit strengster Eigenthümlichkeit noch auf ihre gegenwärtigen Zustände. Die Barbarei hat niemals aus sich selbst sich über sich erhoben; denn auch im Geistigen kann aus Nichts eben nur Nichts werden.

Das Geschichte, Fortschritt, bildende Element ist daher Gott selber in seiner Wechselwirkung mit der menschlichen Freiheit. Jeder religiöse und Gesittungsfortschritt in der Menschheit ist einer geistigen Schöpfung „aus Nichts" (aus dem Grund des göttlichen Wesens) zu vergleichen, weil er ein schlechthin Neues, Unerwartetes, aus dem Vorhergehenden durch bloßen Verstand Unberechenbares hervorruft. Diese tiefe gottverliehene Unwillkürlichkeit des Genius, welche die eigene Freiheit wie die der Andern zugleich besiegt und versöhnt, ist das eigenthümlichste Gepräge seiner ächten, weltgeschichtlichen Erscheinung und der allein in höchster Instanz geltende Beweis für ihn; weßhalb ein solcher mit Recht und im eigentlichsten Sinne sich bewußt ist, auf göttliche Autorität hin zu wirken.

Anmerkung. Auch in dem sogenannten Heidenthume waren es göttlich-menschliche Satzungen, die zuerst unter jener Autorität verkündet, die Selbstsucht des Eigenwillens brachen und so ein schlechthin Verpflichtendes, „Verbindendes" für die Menschheit wurden (religio); — weßhalb

auch in der ältesten Geschichte Religions- und Staatengründung, Gründung eines Volksgeistes, zusammenfallen. Daher und nur daher erklären sich auch der unabläugbare Parallelismus unter den eigentlich weltgeschichtlichen Religionen und doch zugleich ihre sich vertiefenden Entscheidungen, welches beides sich schwer auf bloß äußern Zusammenhang und historische Ueberlieferung zurückführen läßt, noch weniger auf die Hypothese — wie Fr. Schlegel sie erneuert hat — von einer Uroffenbarung, die an einer einzelnen Stelle (im Paradiese) den ersten Menschen zu Theil geworden sei und zugleich vollständig Alles in sich enthalten, die ganze folgende Entwicklung gleichsam in sich anticipirt habe. Nichts ist unhistorischer als dies, nichts widerstrebt zugleich so sehr jeder allgemeinen Analogie. Die früheste Offenbarung ist ihrem Principe nach — wie wir auch historisch es finden — die allgemeinste, rudimentärste; die ersten Gründe der Cultur, Ackerbau, Sittigung, werden eingeführt, die Einheit Gottes gelehrt und ein äußerer Cultus mit Opfern und Cerimonien zur steten äußern Erinnerung an die göttliche Gegenwart eingerichtet. Der reinere Cultus der Religion und Sittlichkeit, das innere Opfer des eigenen Herzens, kann erst weit später und höchst allmählich an die Stelle treten. So ist das wahrhaft Verbindende und zugleich steigernd Vertiefende unter den Religionen auch hier nur gründlich zu erklären durch die Einwirkung des Genien erweckenden göttlichen Geistes, der damit immer inniger dem Geiste der Menschheit sich einsenkt. Nur Gott macht die Geschichte, ein neues Princip und eine neue Ideenbewegung ihr einbildend; aber die menschliche Freiheit verhält sich nicht minder selbstständig dazu, entweder sich hingebend jenem göttlichen Pfunde, oder es von sich weisend. Und hierin bestätigt sich in anderm Sinne die Wahrheit des schon angeführten Ausspruches: daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei.

Das wahrhaft Providentielle, das göttlich Gewollte erfüllt sich sicherlich in ihr und erweist sich dadurch als den göttlichen Willen; und welche ihn abweisen, vollziehen eben dadurch an sich selbst dies Gericht, indem die Geschichte über sie dahingeht, ihre Plane und Thaten vernichtend: — wie die Juden, Christum nicht erkennend, wie Julian, das veraltete, aber lange geheiligte Heidenthum stützend, wie die gegenwärtigen Klerokraten, die Vertiefung des religiösen Bewußtseins in unserer Zeit verkennend, die Strafe der Geschichte an sich vollzogen haben und vollziehen.

Anmerkung. Zugleich zeigt sich daran die universale Bedeutung desjenigen, was wir vorher (§. 243.) als das Wesen des „Wunders" bezeichneten. Das eigentliche Wunder, die ungeheuere Thatsache des unablässigen Eintretens schlechthin neuer, durch keine bloße Rationalität zu erfindender Ideen in die Menschheit und Geschichte, worin die Schöpfung fortgesetzt und zugleich von Innen her allmählich vollendet wird, — dies bethätigt sich eben in der Erweckung der Genien. Das stete Wunder ist der Eintritt des göttlichen Geistes in den endlichen, wodurch ihn Gott zum Mitschöpfer oder zum fortbauenden Genossen befähigt und ihn dazu erhebt, an dem demiurgischen Processe Theil zu nehmen.

Und hier, in der Geisterwelt, ereignet sich wirklich noch immer das Unerwartete, durch keinerlei logische Verknüpfung zu Erklärende: — plötzliche Umschaffung des Sinnes, tiefste geistige Erregung, die auch in Einsicht und Handeln ungeahnete Kräfte verleiht (wie die unabläugbaren geistigen Wunder, welche die Stiftung des Christenthums begleitet haben und durch die seine erste Verbreitung allein erklärbar wird); — oder offenbar ungewöhnliche Erfolge im Causalnexus der Begebenheiten. (So wenn Franke in der Kraft des Glaubens Waisenhäuser auf Borg stiftet, oder wenn die

Zuversicht in die Heiligkeit ihrer Sache schlichte Landleute, wie die Camisards, zu unbesiegbaren Heroen macht, und vieles Aehnliche.)

Dergleichen Wunder sind so allgemeingültig und so begreiflich für den, der die wahre Einsicht hat in die Zweckverknüpfung der Dinge, daß es das erschreckendste Zeichen der tiefen Entgeistung und Gottverlassenheit eines Zeitalters wäre, wenn sie in ihm nicht mehr gefunden oder selbst nicht mehr verstanden würden; — wiewohl es in manchen Schichten gelehrter Bildung jetzt in der That so weit gekommen zu sein scheint, wo es wieder zum Aberglauben der Aufklärung geworden ist, keine andern Wunder zu erkennen, als welche der Geist durch „Physik" und „Industrie" der Natur abgewinnt.

Dagegen eigentliche Mirakel anzunehmen, d. h. Unterbrechungen oder Aufhebungen der Naturordnung, dazu wird kein philosophisches Denken sich herablassen, eben weil sie das an sich Geistlose und Zweckwidrige, die rohsinnliche Parodie jener geistigen Wunder sind. Zwischen beide fällt der Begriff einer höhern Wirkung gotterfüllter Geister im eigenen oder fremden Organismus: Weissagung, Krankenheilung u. dgl. Dem Principe nach bleiben sie anzuerkennen, so gewiß die Natur in allen ihren Gestalten lediglich das Mittel und Organ des durch sie hindurchwirkenden Geistes ist. Wie weit jedoch diese magische Einwirkung reiche, kann nur die scharf prüfende Empirie entscheiden, mit der von Kant in Bezug auf den Glauben an Geistererscheinungen hinzugefügten, hier völlig anwendbaren Verwahrung: Im Allgemeinen sich für solche Möglichkeiten empfänglich zu verhalten, im Einzelnen aber so lange zu zweifeln, bis das Thatsächliche zur Evidenz erhoben worden ist! —

258.

8) Aber dies Eingehen des göttlichen Geistes in den endlichen ist allem Bisherigen zufolge auch hier an einen zeitlich ablaufenden Entwicklungsproceß gebunden. Erst in allmählichen Steigerungen offenbart sich der göttliche Geist im endlichen, zunächst dem Einzelnen und dadurch der ganzen Menschheit; — und zwar in der doppelten Hinsicht: intensiv, indem er immer tiefer und inniger seinen Inhalt, die Welt der Ideen, dem menschlichen Bewußtsein aufgehen läßt: — jeder qualitative Fortschritt der Menschheit in Religion, Sittigung und Cultur stammt nur aus dieser Quelle, wie gezeigt worden ist (§. 257.). Extensiv, indem allein von dem Mittelpunkte des gottoffenbarenden Genius aus sich jener Fortschritt in immer größeren Umkreisen über die Menschheit verbreitet.

Dieser intensiv und extensiv sich entwickelnde Offenbarungsproceß hat ferner jedoch nicht bloß der Allmählichkeit des Zeitverlaufes sich zu unterwerfen, sondern zugleich noch das widergöttliche Element des Bösen zu überwinden. Der Thatsache einer allgemeinen Verwirklichung des Bösen gegenüber, die den Menschen in seiner organisch-seelischen, wie in seiner geistigen Entwicklung ergriffen hat (§. 238.), werden die göttlichen Kräfte der Offenbarung zugleich erlösende: sie stellen das zerrüttete, in Verkehrung gerathene Wesen des Menschen wieder her; sie befreien ihn vom Gefühle der Unseligkeit, des irren, ungesättigten Strebens, indem sie seinem Geiste den wahren Gehalt, seinem Willen die rechte, innerlich ewige Energie verleihen, die ihn über alles Schwanken und alle wiederkehrenden Verirrungen weit hinaushebt: sie zeigen den Menschen in der vollen Verwirklichung des ihm immanenten Zweckes, in der ursprüng-

lichen Herrlichkeit, die ihm von Anbeginn der Schöpfung bestimmt war.

Deßhalb muß aber jener Offenbarungs- und Erlösungsproceß, indem das Göttliche stets inniger eingeht in den menschlichen Geist, irgend einmal sich vollenden durch das völlige Einswerden des göttlichen Geistes mit dem menschlichen. Dann ist die göttliche, über der endlichen Welt stehende Persönlichkeit ganz die innerweltlich-menschliche geworden, der ewige Geist ist als ewiger (*totus, non ex particulo*) in die Zeit und den endlichen Geist eingetreten; — und zwar zunächst in den einzelnen, in dieses endliche Subject.

Dies gilt in doppelter Hinsicht: Er ist völlig und bleibend eingetreten in den endlichen Geist, nicht bloß vorübergehend, in wechselnden Erhebungen und in Wiedernachlaß, wobei das einzelne Subject zwar sich ergriffen weiß von Gott, aber ebenso entschieden seines Unterschiedes von ihm sich bewußt ist, wie bei den gewöhnlichen Erleuchteten und Genien, die zwar vom göttlichen Geiste sich erfüllt erkennen, aber sehr fern davon sind, sich als mit ihm Eins geworden zu wissen.

Sodann: nur in Einem Subjecte kann ursprünglich jene Identität sich vollenden; allein im Gegenbilde des Einen Menschen-Ich spiegelt sich das Urich Gottes und kann sich mit der höchsten Einheit der Liebe (§. 262.) in ihm wiederfinden. Nur in diesem Ich daher, hier aber wirklich, ist zum ersten Male das Ziel der Schöpfung erreicht, die Welt vollendet. (Vgl. §. 198. ff.) Schon aus diesem Grunde kann es keine Mannigfaltigkeit von Ichen sein, in denen Gott ursprünglich Mensch wird, sondern wie in der ganzen Schöpfung Nichts in unbestimmten Umrissen schwankt, sondern zur Entschiedenheit des Individuellen zugespitzt ist, so muß auch diese, die höchste Schöpfungsthat sich in einem einzelnen

Factum durchaus abschließen und vollenden. Die „Gott-Menschheit", wonach sich der Geist Gottes auf universale Weise mit dem Menschengeschlecht identificiren soll, ist ein völlig unklarer Gedanke; er ist so abstract und halbwahr, wie der pantheistische Gottesbegriff, ja er entspricht auch darum demselben genau, weil beide darauf beruhen, das Abstracte, nur Allgemeine für das Höchste zu halten.

Nur der Gott-Mensch daher kann hier genügen und den wahren Abschluß des Weltbegriffes erzeugen. Erst in ihm, und in demjenigen, was an sein Hervortreten in der Geschichte sich anschließt, ist dem Begriffe nach die Weltzwecklehre vollendet, die Schöpfung an ihr Ziel gebracht.

Aber auch aus seinem factischen Erscheinen in der Geschichte können wir erst die volle thatsächliche Gewißheit schöpfen von der weltregierenden Gegenwart Gottes in ihr. Der Gottmensch allein löst das verworrene Räthsel derselben, indem sein Dasein und dessen geschichtliche Folgen uns die wirksame und durch sein Fortwirken stets höher sich bewährende Garantie verleihen, daß in ihm der göttliche Geist mitten unter uns sei, daß er die geistig sittliche Wiederherstellung des Menschengeschlechts so gewiß vollbringen werde, als er zuerst ihm den Gottmenschen gesandt hat.

Bis zu diesem Punkte, bis zum allgemeinen Postulate eines Gottmenschen in der Weltgeschichte, kann eine rein in ihren Gränzen bleibende speculative Theologie jenen Begriff entwickeln; alle weitern Bestimmungen, die nur vom historischen Factum, als solchem, vom wirklichen Ereigniß abstrahirt werden könnten, würden jenen Bereich überschreiten und die Nothwendigkeit des Begriffes auf erkünstelte Weise über Bestimmungen ausdehnen, welche nur historische Bedeutung haben können und diese behalten müssen. Eine eigentliche Christologie gehört zu den theologischen Aufgaben oder auch in eine Philosophie der Geschichte; und

bis wir diese geben können, möge genügen, was wir in frühern Schriften darüber anzudeuten versuchten. *)

259.

Wohl aber können wir nach den allgemeinen Kriterien fragen, durch welche der Gottmensch, wirklich erschienen in der Geschichte, sich specifisch erkennbar machen wird.

1) Er ist nicht bloßer Prophet, Seher, Weissager, auch nicht Genius in gewöhnlichem Sinne, dem in begränzten, vorübergehenden Erleuchtungen, in enthusiastischen Aufflügen das Göttliche ebenso gegenwärtig, wie doch zugleich jenseitig bleibt, der es, nie ganz zu ergreifen, nie völlig ihm zu genügen sich bewußt ist, in welchem es überhaupt daher nur eine vorübergehende Stätte gefunden hat: — sondern in ihm ist das Jenseitige wirklich Mensch geworden, in's Diesseitige übergetreten und kündigt zugleich sich an im specifisch eigenthümlichen Selbstbewußtsein desselben, durch welches er ein schlechthin höheres Dasein, als das bloß menschliche, von sich beurkundet. Er ist der Geist Gottes in Menschengestalt. Daher ringt er nicht nach Erleuchtung oder nach Tugend, sondern er besitzt beide in höchster ursprünglicher Zuversicht. Er stellt nicht Theorieen, Philosopheme, unmaßgebliche Meinungen auf, sondern ist und lebt die Wahrheit, die von ihm ausgeht; auch sind es nicht theoretische Gründe und Beweise, auf die er sich beruft; sondern, wie er ein höheres Dasein führt innerhalb seines menschlichen, so ist auch die von ihm ausgehende Wirkung ganz anderer Art, als die einer logischen Ueberzeugung, eines theoretischen Processes. Er ergreift auch das fremde Dasein mit höherer Gewalt und völlig von Innen her es

*) Sätze zur Vorschule der Theologie; 1826, S. 220—238.

umschaffend; er tritt auf als die gewaltigste, schlechthin unwiderstehliche geschichtliche Macht. *)

(Wir brauchen nicht zu fragen oder zweifelhaft zu sein, wer es sei in der Geschichte, von dem dies Alles und noch mehr gilt, wer allein ein solches Zeugniß von sich gegeben habe? Dadurch entsteht jedoch auch für die Glaubwürdigkeit der Urkunden, die von ihm handeln, ein innerer Beweis eigenthümlicher Art. Wie ließe sich mit irgend einem Grade von Wahrscheinlichkeit erklären, daß dergleichen dem tiefsten göttlichen Leben entsprungene Zeugnisse das Product menschlicher Erfindung oder Verabredung gewesen sein sollten?)

2) Mit ihm beginnt ein specifisch neues Verhältniß des endlichen, menschlichen Geistes zu Gott. Die höchste Zuversicht kann nur die Thatsache, niemals der bloße Begriff gewähren. Durch ihn daher und sein Erscheinen in der Geschichte werden wir thatsächlich versichert, daß der Mensch, die Menschheit für Gott existiren, daß sie in sein Bewußtsein und seine Vorsorge aufgenommen sind. Auf dieser Zuversicht einer uns nahen und zugänglichen geistigen Gegenwart Gottes, wodurch wir mit ihm in ein persönliches Verhältniß (eines Du zum Ich) zu treten vermögen, beruht die wahre Religion, welche darum gerade die wahre ist, weil sie begrifflich und thatsächlich den Widerstreit löst zwischen der höchsten und reinsten Idee eines die Unendlichkeit des All umspannenden göttlichen Geistes, zu welchem die Wissenschaft sich aufschwingt, — während dadurch Gott zugleich dem Gemüthe in unendliche Ferne gerückt zu werden scheint, — und zwischen den Anforderungen des letztern, welches, auch mit speculativem Rechte (vgl. §. 243. ff.), ein persönliches Verhältniß zu jenem Gott fordert und in

*) Vgl. „Aphorismen über die Zukunft der Theologie" in der Zeitschrift f. Phil. III. S. 208 ff.

der Religion es verwirklicht. Diesen Widerspruch löst nun die Wirklichkeit des Gottmenschen auf eine Weise, in welche, nachdem die That geschehen, auch der speculative Begriff erkennend sich hineinzufinden weiß. In ihm ist der Gott der Unendlichkeit uns der nahe und zwar, als Mensch, der unserer Endlichkeit verwandte geworden; er hat dadurch Zeugniß und faßliche Begreiflichkeit für uns abgelegt, daß er uns zugänglich bleiben werde, und in uns eingehen mit seinem Geiste. Dadurch ist das Wesen der Religion in seiner Wahrheit bestätigt, die ohne ein praesens numen ein Substanzloses, ein bloß subjectiver Wunsch ohne Erhörung bleiben würde.

3) Mit seinem Hervortreten ist daher auch der absolute Endzweck der Schöpfung erreicht, der teleologische Proceß vollendet: der Gottmensch ist nicht nur der Mittelpunkt der Geschichte, das Licht der Menschheit, sondern auf ihn hin und die von ihm ausgehenden Wirkungen ist unser ganzes tellurisches Dasein angelegt, in ihm hat die Steigerung der Weltzwecke ihren Abschluß erreicht, und allein durch ihn hängt die Menschengeschichte mit dem Ewigen und Transscendentalen zusammen, indem was wir Vorsehung, weltregierende und erlösende Macht Gottes nannten, für uns nur im Gottmenschen zusammengefaßt und wirksam gegenwärtig sein kann. So ist die Religion und zwar diejenige, welche auf dem objectiven Glauben an den Gottmenschen beruht, keineswegs eine vereinzelte Thatsache, noch verlangt sie in solcher Vereinzelung geglaubt oder begriffen zu werden, sondern nur im innersten Zusammenhange mit der Erkenntniß des zweckerfüllten Universums. In ihr und zwar in der specifischen Grundlage ihrer Behauptungen, welche einer abstracten, mit speculativen wie religiösen Gemeinplätzen sich begnügenden Philosophie das Paradoxeste und Unverständlichste bleibt, in ihrer Lehre vom Gott-

menschen, ist gerade eine Wahrheit niedergelegt, durch welche ebenso das tiefste Denken, wie die höchste Forderung des Gemüths gleichmäßig befriedigt sind. Der Grund, auf dem diese Religion ruht, ist ebenso ewig, als der Grund der Welt und der Natur in allen ihren Abstufungen; denn beide stehen in völliger Uebereinstimmung mit einander und weisen zu immer tieferem Wechselverständniß auch im Einzelnen auf einander hin.

III.

Die Weltvollendung.

260.

Im Begriffe des Gottmenschen ist zugleich, wie sich zeigte, die Weltvollendung erreicht, in idealem, wie realem Sinne. In jener Hinsicht besteht dieselbe in der Verwirklichung des absoluten Weltzweckes, der allem Bisherigen zufolge nur in der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes gefunden wird. Der absolute Zweck hat aber zuerst im Gottmenschen seine völlige Verwirklichung erhalten.

In dieser, der realen, Beziehung ist im Gottmenschen der erste Einschlag des göttlichen Geistes in das menschliche Wesen und die Geschichte vollzogen, durch welchen nun die Weltvollendung immer weiter sich verbreitet über das Menschengeschlecht und von jenem Mittelpunkte aus ihren Erlösungs- und Wiederherstellungsproceß ausdehnt über die gesammte Menschheit. Seit seinem Erscheinen ist die Welt vollendet, wie sie zugleich fortfährt, sich zu vollenden in jedem Acte der Versöhnung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, so wie, nach erreichter Versöhnung, in dem immer tieferen Eingehen, Sichoffenbaren des göttlichen Geistes im menschlichen. Der Mensch ist nun in seiner Freiheit Eins geworden mit Gott, und dieser wirkt, seine Frei-

heit gerade bestätigend, durch ihn hindurch, offenbart sich in ihr, verherrlicht, verewigt sie dadurch. Damit ist zugleich, metaphysisch betrachtet, das überweltliche Wesen Gottes ganz eingegangen in die Zeitschöpfung, diese erst zweckerfüllt geworden, indem sie mit immer neuem, idealem Gehalte sich ergänzt, und das Reich der Ideen, der eigentliche Inhalt des Geistes Gottes, immer tiefer sich verdiesseitigt.

Psychologisch endlich betrachtet, wird der schlummernde Genius in Jedem befreit und kommt zu seinem wahren, unverkümmerten Ausdrucke, an sich selbst und in seiner ihm durchaus angemessenen geistigen Umgebung, in einem schon verwirklichten, zum Siege gelangten Reiche der Ideen. (Hiermit nun stehen wir, auch seit dem Eintritte der wahren Religion in die Geschichte, doch noch an den äußersten Anfängen der Weltvollendung; kaum in den ersten allgemeinsten Grundlagen hat die Religion und Cultur den Rechten des Geistes Anerkennung erstritten: in der ganzen Breite der gegenwärtigen Wirklichkeit wird nichts so unterdrückt. mißachtet, gemordet, als der Genius in seiner allgemeinen Bedeutung und Berechtigung.) —

261.

Es erübrigt jetzt noch zu zeigen, welches die höchste geistige Erscheinung sei, in der sich die erreichte Weltvollendung am Menschen darstellen müsse, was das reifste, gotteswürdigste Zeichen für dieselbe werde. Diesen Begriff zu finden oder vielmehr nur auf ihn hinzuweisen in der Reihe der geistigen Erscheinungen am Menschen, da seine hohe Bedeutung unmöglich sich wird verkennen lassen, kann sogar für die Gültigkeit unserer ganzen Weltansicht entscheidend werden, indem sich an ihm die höchste Probe ihrer Wahrheit, Abweisung oder Bestätigung für dieselbe, finden muß.

Erst hier nämlich, in der höchsten Erscheinung am Menschen, auf dem Gipfel aller uns sichtbaren Dinge, muß auch der Sinn aller übrigen Erscheinungen, das Ziel des ganzen endlichen Daseins uns erkennbar werden. Ob also wir überhaupt das Recht haben, einen Zweck der Schöpfung unterzulegen, mithin ein absolut zwecksetzendes Wesen als ihren Urheber zu denken, — was daraus für die Idee des Absoluten selber folge, hat die ganze speculative Theologie gezeigt — dies muß eben hier, an dem höchsten Weltfactum, zur völlig überwältigenden Evidenz kommen. Das Höchste alles Daseins kann keinesweges bloß nach einer aus gewissen dialektischen Consequenzen hervorgehenden Hypothese bestimmt werden; es giebt sich von selbst kund, unser ganzes Wesen und Bewußtsein muß ihm das innere Zeugniß geben. Und so ist es gar nicht zweifelhaft, was dies Höchste, Beglückendste im Menschen sei; nur das kann die Frage sein, ob unsere ganze Weltansicht dazu passe, ob sie ihm gewachsen sei und so die Gewähr in sich trage, die Schöpfung in der letzten Instanz und vom erhabensten Standpunkte begriffen zu haben? —

Die tiefe und vorbedeutende Erscheinung einer Gottesliebe in uns, die allein alle Sprödigkeit und Eigensucht unsers Wesens überwindet, das zugleich damit geweckte und aus derselben Quelle fließende schlechthin uneigennützige Wohlwollen sind das Höchste im Menschen, im allgemeinen Begriffe und nach dem Zeugnisse seines Selbstgefühles. Schon vorher wurden sie betrachtet nach den Folgerungen, die daraus für das Wesen Gottes zu machen sind (§. 223. §. 227. S. 343.). Hier ist zu zeigen, was aus ihnen für den Geist des Menschen und die gesammte teleologische Weltbetrachtung hervorgeht.

262.

Liebe setzt Vereinigung wahrhaft *selbstständiger* Geister voraus; denn sie ist die tiefste Vermittlung eines eigentlichen, mithin, sofern freie *Geister* in ihr vereinigt werden, *auch von ihnen gefühlten Gegensatzes*. Durch die Liebe werden Getrennte vereinigt, aber nur also, daß beide, in tiefer ursprünglicher Wechselbeziehung zu einander stehend, aus jener Trennung wieder zurückkehren in die ihnen gemäße Einheit und innere Vollendung. In der Liebe des Andern gewinnen wir nur wieder, was ursprünglich zu uns gehört und unseres Wesens ist; und nur darum sind wir in ihrem Zwange uns dennoch der innersten Freiheit und der tiefsten Versöhnung bewußt, — was eben das offenbare Geheimniß aller Liebe und so zu sagen, die sinnreichste thatsächliche Lösung des Weltgegensatzes ist.

Dies erhebt nun aber die *Gottesliebe* auch für das Wesen des Menschen zu der großen und bedeutungsvollen Thatsache. Erst aus *ihr* kann er richtig und in seiner erschöpfenden Tiefe erkannt werden, so daher auch das Wesen der Welt. Um Gott lieben, durch Liebe mit ihm sich vereinigen zu können, muß der endliche Geist zunächst in der *Unmittelbarkeit* seines Bewußtseins ein dem göttlichen äußerlicher sein, ihm selbstständig gegenübertreten können: dies ist der *tiefste* teleologische Grund seiner Freiheit und der in ihr mitgesetzten Möglichkeit des Bösen.

Daß aber des Menschen Geist Gott zu lieben vermag, darin liegt ferner der factische Beweis von seiner *ursprünglichen* Einheit und Wesensgemeinschaft mit ihm. So gewiß er in jener Liebe, wenn sie einmal in ihm angebrochen ist, das höchste beseligende Bewußtsein empfindet, bewährt dies eben, daß er allein in ihr seines eigenen wahrhaften Wesens sicher geworden ist. Seine ursprünglich göttliche Na-

tur hat erst hier nach allen Verdunkelungen und Irren ihren wahren Ursprung wieder gefunden; denn nur das Verwandte, in seiner Gleichartigkeit dennoch Vollkommnere vermag also geliebt zu werden, wie wir in der Gottesliebe es finden, gegen deren Gefühl alles Andere als schlechthin werthlos und mit ihr unvergleichbar in Nichts verschwindet, aus deren Bewußtsein aber zugleich die ganze endliche Welt zu einer neuen höhern Gestalt für uns wiederaufersteht und auch für unsere Freiheit und Wirken als eine neue uns zurückgegeben wird.

Alle Seligkeit ferner besteht nur in befriedigter, zu voller Genüge gelangter Liebe. Seligkeit aber ist die gefühlte Vollendung des eigenen Wesens durch diese und in dieser Liebe. Daß jedoch eine solche innere Vollendung der in jedem Weltwesen immanent sich vollziehende Zweck desselben sei, daran läßt sich nach dem Ganzen unserer Weltansicht nicht mehr zweifeln, und so ließe dieser Weltzweck sich auch in der Formel ausdrücken: daß Glückseligkeit, Wohlgefühl der Weltwesen das stets sich erfüllende Ziel der Schöpfung sei. Aber jedes Weltwesen gewinnt dieselbe nur in gelungener Ergänzung mit dem ihm fehlenden Verwandten, in eigenthümlich befriedigter Liebe. Wie daher jedem Weltwesen nach seiner Art ein eigenes Suchen und Lieben eingebildet ist, so läßt sich wiederum dessen Gefühl und dessen Verwirklichung als der immanent erfüllte Zweck der Schöpfung bezeichnen, und jedem Weltwesen wäre darnach seine innere Signatur zu geben, was ihm das eigenthümliche Element seiner Liebe ist.

Im Menschen ist daher auch ganz seinem Wesen gemäß die höchste und mannigfachste Liebefähigkeit, das Talent und die Neigung mannigfachster liebender Aneignung enthalten; sie ist die innerste, concentrirteste Macht seiner Freiheit, und auch in diesem Betracht zeigt er sich als das reichste

und vielseitigste Wesen der Schöpfung. Damit liegt jedoch auch die Möglichkeit in ihm, in die mannigfaltigsten Irrnisse und Selbsterniedrigungen falscher oder vergänglicher Liebe sich zu verlieren. Hier unterläßt aber wiederum die Gottesliebe nicht den Beweis ihrer hohen Abkunft zu führen. Nur diejenige Liebe kann die rechte, specifisch menschliche sein, die auf einen an sich ewigen Gegenstand gerichtet ist; denn der Mensch ist nicht nur ewig seinem substantiellen Kerne nach, was er auch mit andern Weltwesen gemein hätte, sondern was ihn auszeichnet, er allein vermag Ewiges zu denken, zu fühlen, zu wollen. Dies Alles erfüllt sich nun am Höchsten in der Gottesliebe: sie verewigt wahrhaft das Bewußtsein des Menschen, indem sie dasselbe mit dem tiefsten unvergänglichsten Gefühle durchdringt; und wie er an sich, seiner Urposition nach, in Gottes vorcreatürlichem Wesen der zeitlos-ewige ist, so zieht er jetzt, und nur hierin, auch innerhalb der Zeit die substantielle Natur des Ewigen wieder an sich. Und in diesem — dem höchsten Sinne ist zuletzt noch zu sagen, daß die Verwirklichung der Gottesliebe im endlichen Geiste das schlechthin Vollendende, der absolute Weltzweck sei, in welchen alle andern eingehen.

Aber diese höchste Vollendung des Menschen, so gewiß er in ihr auch des höchsten Bewußtseins theilhaftig wird, vereinigt ihn dadurch zugleich mit den andern Geistern; wie die Welt versöhnt und klar vor ihm liegt, so umfaßt er auch die Gesammtheit der Geisterwelt in dem höhern Lichte der göttlichen Liebe. Wie schon früher sich zeigte (§. 203.), ist zwischen beiden Empfindungen in ihrer wahren Tiefe durchaus kein Gegensatz; denn es ist nur die aus dem Mittelpunkte des göttlichen Wesens her strömende Einheit, die, wie sie an sich alle Geister umfaßt, so nun in ihrem Gefühle erweckt wird und unter ihnen die tiefste und dauerndste Gemeinschaft gründet. Wie wir Gott nicht lieben können

ohne Gott (§. 263.), eben also vermögen wir ohne ihn auch nicht die Menschen auf ewige Weise und in dem göttlichen Sinne zu lieben, indem dieser auf das Göttliche in ihnen sich richtet. So erzeugt das Eine Gefühl die stete Gewährleistung und Belebung für das andere, indem zugleich in der Menschenliebe jenes erstere Gefühl wahrhaft praktisch wird, den Willen durchdringt und in jedem Augenblicke durch diesen sich bethätigen kann, so daß die immer ruhende Ewigkeit der Gottesliebe auch eine stets bewegliche, inhaltreiche Unendlichkeit des Wirkens und Handelns aus sich erzeugt.

Allein durch beide endlich wird das Räthsel unseres Daseins uns selber gelöst, der Sehnsucht unsers Geistes vollständig Genüge gethan: — alle Vollendung und Seligkeit kann nur aus Ergänzung durch die Liebe des an sich Ewigen im Endlichen dem Menschen zu Theil werden, und so ist es, wie er auch durch täuschende Surrogate falscher Liebe sich hinhalten möge, wahrhaft und endlich nur die Gottes- und Menschenliebe in dieser innigsten Verflechtung, welche er anstrebt in allen seinen Versuchen um Glückseligkeit. In einem solchen Geiste ist aber der Umkreis der Schöpfung geschlossen, die Weltvollendung factisch und begreiflich erreicht; indem das an sich Ewige zugleich mit einem unendlichen, immer neu sich gestaltenden Inhalte begabt, in der begränzten Form menschlichen Daseins uns entgegentritt.

Endlich beruht dieser tief unwillkürliche Trieb der Gottesliebe, der, wie alles Unwillkürliche in der Natur und im Menschen, nicht täuschen kann, auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß Gott ein persönlich-selbstbewußter sei: ein allgemeines Wesen, einen abstracten Begriff kann man nicht lieben, nur sich für ihn begeistern oder mit freier Ueberzeugung sich ihm unterwerfen; ein persönliches Verhältniß zu ihm ist nicht möglich. Eigentliche Liebe setzt Persönlichkeit,

ein Vermögen der Gegenliebe voraus in dem, was geliebt wird. Und so liegt zwar in Spinosa's Ausspruch, daß, wer Gott liebt, nicht wollen könne, wieder von ihm geliebt zu werden, die erhabenste Resignation und zugleich auch die richtige Einsicht, daß er gerade um seiner Vollkommenheit willen geliebt werde, die eben damit alle solche veränderlichen Affecte, wie pathologische Liebe oder Haß, von sich ausschließe. Dennoch ist in diesem Ausspruche weder metaphysisch noch psychologisch der Tiefe jener Erscheinung im Menschen Genüge gethan: allein das Gottverwandte, Ebenbildliche in uns vermag Gott zu lieben, und so ist zu schließen, daß dies Vermögen der Liebe gerade aus göttlicher Kraft in uns stamme. Gott selbst daher ist der ewige Urquell jener Liebe und wir haben auch seine Vollkommenheit eben deßhalb nicht so starr-abstract zu denken, daß sie jenes ewige Gefühl in ihm ausschlösse, zumal wenn wir erwägen, daß selbst im Menschen die Gottesliebe keinesweges jene pathologisch veränderliche, sinnlich auflodernde und wieder nachlassende Neigung sei, sondern daß sie einmal erwacht in einer stillen, stetigen Flamme unauslöschlich in uns fortglüht, daß sie das eigentlich Verewigende in uns ist. In ihr wendet sich das Göttliche, Ewige in uns seinem Ursprunge wieder zu, fühlt sich in beseligender Freiheit mit ihm vereinigt, und dies ist der höchste, folgenreichste Aufschluß über jene große Erscheinung. Indem Gott in uns sich selbst liebt, zeigt er sich überhaupt als das persönliche, einer Gegenliebe fähige Wesen; der ewig persönliche Gott kehrt in der Liebe des endlichen Geistes durch die Endlichkeit zu sich selbst zurück; in seiner weitesten Selbstentfremdung, in dem entäußertsten „Andern" seiner selbst, erwacht das ursprünglich Göttliche wieder und vereinigt sich frei mit seinem Ursprunge, aber nur durch ihn selber geweckt.

263.

Und so läßt sich von diesem höchsten Standpunkte aus die ganze Schöpfungslehre von Neuem überblicken und in die drei Momente zusammenfassen: Gott liebt ewig sich selbst, — dies ergab sich als die eigentlich geistige Einheit seines Wesens (§. 126.); — mithin stellt er auch in der endlichen Schöpfung also sich wieder her: er liebt, was in dieser das eigentlich Göttliche ist, den Gott-Menschen, und in ihm die ganze Menschheit. Der Mensch, der endliche Geist (allein unter den Geschöpfen), vermag deßhalb — nicht nur zu lieben — überhaupt und im Allgemeinen diese Empfindung in sich zu hegen, deren auch die Thiere fähig sind, — sondern Gott zu lieben, weil er in seinem Geiste urständlich ist und aus diesem sein Wesen schöpft. — Endlich kehrt daher Gott, in der Liebe des Menschen zu ihm, innerhalb der endlichen Welt nur zu sich selbst zurück: er liebt in der Liebe des Menschen sich selbst endlicher Weise, wie er sich ewig liebt. Und allein in diesem Gefühle wird begreiflich, wie das Verhältniß des Menschen zu Gott — ein nach abstracten Gottesbegriffen nie zu lösendes Räthsel — selbst ein persönliches werden könne (§. 259, 2). Indem uns sein Walten in der endlichen Schöpfung wesensgleich und verständlich entgegentritt, vermögen wir ihn zu lieben, wie wir auch menschlicher Weise den Genius aus seinen Werken lieben lernen, desto inniger und persönlicher, je mehr ein verwandter Geist aus ihnen uns anspricht. Und so wird die Gottesliebe hierdurch wiederum ein Quell der Erkenntniß und Ueberzeugung vom Wesen Gottes auf durchaus eigenthümliche und höchst lebendige Weise, weit über alles bloß theoretische Speculiren hinaus!

Allen diesen Sätzen liegt aber als gemeinsame Grundvoraussetzung die Wahrheit zu Grunde: daß Gott der ewig

persönliche sei. Eine bloße Substanz, Weltseele, Weltgeist, Allpersönlichkeit kann weder sich selbst lieben, noch geliebt werden. Aber ebensowenig ist Gott bloß formelles Selbstbewußtsein, absolutes Denken und Verstand, sondern, was wir erst Persönlichkeit nennen können, er ist zugleich Gemüth (§. 125. ff.), die geistige Substanz und der Urquell alles Dessen, was sich abbildlich im Menschen als das Beseligendste kundgiebt und was seinen höchsten und zugleich freiesten Ausdruck in der hier betrachteten Erscheinung findet. Es würde jenes tiefste und eigenthümlichste Gefühl in uns zur unerklärlichen Lüge, und sein speculativer Begriff zur verworrensten Phrase werden, wenn es keinen persönlichen Gott gäbe.

Anmerkung. Es ist daher tief bezeichnend, daß auch diejenigen Forscher, deren metaphysischer Gottesbegriff ursprünglich ein abstract pantheistischer ist, dennoch, sobald sie sich dieser Höhe der Betrachtung nähern, mit unwillkürlicher Inconsequenz jenen Begriff aufzugeben oder zu erweitern genöthigt sind. Spinosa hat jenem ersten Ausspruche ergänzend einen zweiten hinzugefügt, der zugleich aber ihn widerlegt: „Die intellectuelle Liebe Gottes in uns ist die Liebe, mit der Gott sich selber liebt"; — eine der tiefreichendsten, divinatorischesten Einsichten, die je einem Philosophen zu Theil geworden ist! Dennoch zersprengt sie völlig die Schranken seines Gottesbegriffes und führt das System weit über die Begriffe hinaus, in denen es ausgeführt vor uns liegt. Denn unmöglich konnte er sich selber mit der Plattheit gewöhnlicher Auslegung genügen, welche hier seine modernen Anhänger in Bereitschaft haben, daß jene intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst nichts Anderes sei, als der Collectivbegriff ihrer psychologischen Momente in den menschlichen Einzelichen. Wir halten den alten Denker für unfähig zu so sinnloser Halbheit. Wie vermöchte Gott überhaupt Sich

zu lieben, auch durch die Vermittlung des Menschen hindurch, wenn er selber kein Ich wäre, wenn er des eigenen selbstbewußten Mittelpunktes ermangelte, mit andern Worten: wenn die Gottesliebe in uns nicht lediglich der Abglanz derjenigen Liebe wäre, mit welcher Gott ewig sich umfaßt in der Fülle seines Wesens, welches daher getragen und durchdrungen sein muß von gleichfalls ewigem Selbstbewußtsein? Dann aber ist er ferner nicht bloß als Ich, als selbstbewußter Geist zu fassen, sondern auch die ganze Tiefe der Gemüthskräfte ist ihm beizulegen, deren nachwirkende Spuren im endlichen Geiste unverkennbar sind.

Auf ähnliche Weise berichtigt sich auch der in Schleiermachers „Reden über die Religion“ von ihm aufgestellte Begriff des Göttlichen. Sichhingeben an das All, Aufgehen in Liebe zu ihm ist das ausgesprochene Ziel aller Religiosität. Dieser Begriff ist jedoch, wie man ihn auch weiter ausschmücke und belebe aus dem Grunde eines unstreitig wahren Gefühles, als Begriff betrachtet, ein durchaus unklarer und nebelhafter; und wollte man ihn um deßwillen einen „mystischen“ nennen, so wäre damit nichts gebessert. „Liebe zum All“ wäre ein schwer denkbares, ja unmögliches Gefühl: man kann nur lieben, was in bestimmter, klarer Umgränzung, als ein Erkennbares uns entgegentritt; und in der That lieben wir gar nicht das All, sondern den allwaltenden Geist in ihm, der in tausend faßlichen Gestalten, dennoch sich selbst getreu und als der Eine darin uns sichtbar wird. Auch bloß „sich hinzugeben“ an das All und „aufzugehen“ in ihm ist keinesweges das Höchste im Menschen und am Allerwenigsten Religion, sondern es klar zu erkennen als die Wirkung des Einen Geistes und zu diesem in Verhältniß zu treten, ist das hohe Vorrecht des Menschen im Unterschiede von den übrigen Wesen. Und so meint Schleiermacher in Wahrheit ganz ein Anderes, als er sagt.

Aber selbst rhetorisch ist er genöthigt, im weitern Verlaufe seines Werkes jenen schwankenden Abstractionen wesenhaftere und lebendigere Vorstellungen unterzulegen: der Weltgeist, der Geist des Universum u. dgl. ist Gegenstand der Liebe, Ziel des ächten Cultus. Aber auch den „Weltgeist" vermögen wir nur als einen selbstbewußten und persönlichen zu lieben. Kurz einmal in diesen Regionen angelangt, zerstört die Schärfe und Bestimmtheit des Denkens, wie die Tiefe und Innigkeit der Empfindung gleicher Weise jene pantheistischen Unklarheiten und nöthigt uns, in höheren, theistischen Begriffen den Abschluß zu suchen. —

264.

Mußten wir nun die Gottesliebe, als die schlechthin höchste Erscheinung im endlichen Universum und Geiste, eben damit für den absoluten Weltzweck erklären (§. 262.): so wird von hier aus auf den Anfang und auf das ganze Princip unserer Weltansicht das volle Licht der Bestätigung zurückfallen. Das Grundfactum einer solchen Liebe in unserm Geiste ist nur erklärbar im Zusammenhange derjenigen Wahrheiten, in welchen der unterscheidende Charakter unserer Lehre liegt: — ohne die Grundwahrheit von der Persönlichkeit Gottes vor Allem wäre jenes Gefühl die verwirrendste Täuschung des menschlichen Geistes; durch sie wird es zur vorbedeutendsten und beziehungsreichsten Thatsache. Nur diejenige Metaphysik kann jedoch darauf Anspruch machen, das Weltproblem vom höchsten (und damit einzig wahren) Standpunkte gelöst zu haben, welche die höchste Welthatsache in ihrer unverkürzten Wahrheit zu begreifen im Stande ist. Nur eine solche hat ihrer Aufgabe völlig entsprochen; denn sie hat das Universum nach allen, auch nach seinen höchsten Momenten in den speculativen Begriff aufgenommen, um aus ihm das Wesen Gottes zu erkennen, und damit zugleich

den concretesten Gottesbegriff gewonnen, um die Welt vollständig aus ihm zu begreifen.

So kann es erlaubt scheinen, hier noch auf den indirecten Beweis hinzudeuten, den unsere Philosophie am Schlusse des Ganzen von der Wahrheit ihres Principes geführt hat. So gewiß die höchste geistige Thatsache, die Gottesliebe in uns, nicht nur von selbst sich einfügt in die Reihe ihrer Begriffe und Folgerungen, sondern auch erst von hier aus als das, was sie ist, in ihrer ungeschmälerten Eigentlichkeit und in der Tiefe ihrer Folgen begriffen werden kann: so führt dadurch die hier vertretene Weltansicht factisch den Beweis, die umfassendste, höchste, allvermittelnde zu sein, wie sie in ihrem bisherigen dialektischen Verlaufe am Einzelnen erwiesen hat, die andern metaphysischen Principe als untergeordnete Momente in sich aufgenommen zu haben.

Wie sehr sie aber hiernach den Anspruch auf innere Gemeingültigkeit zu machen habe, so wenig erwartet sie, äußerlich gemeingeltend werden zu können, weil sie weit innerlicher aufgefaßt sein will, als nach den Resultaten einer bloß logischen Dialektik oder einer formalen Consequenz. Sie hat danach getrachtet, das Räthsel des Daseins ohne Rückhalt sich zu bekennen und also es zu lösen. Aber nur der kann diese Lösung an sich erproben, welcher auch jenes Räthsels in seiner Tiefe und Härte inne geworden ist; denn das Weltproblem ist nicht so einfach, daß es sich in wenige Formeln fügte oder dem oberflächlichen Blicke sich darböte. Hat aber Jeder, der zur Philosophie sich drängt, der sogar mitspricht in ihren Angelegenheiten, den ganzen Ernst desselben in sich empfunden und die Dringlichkeit, sein Geheimniß zu lösen?

Darum wirf dich hinein in das Gewühl des Handelns und der Geschichte, suche den leitenden Faden in ihren Irr-

gängen, zugleich ein festes, unerschütterliches Asyl des eigenen Geistes; und wenn dich dann Bangen ergreift um die ächte, standhaltende Wahrheit, so bist du reif und gewonnen für die Lehre, die so alt ist, als die Welt, die als das höchste Ziel alles Forschens sich erwiesen hat, von welcher auch wir an unserm Theile nach dem Maaße unserer Kräfte und Begabung hier ein Zeugniß abzulegen suchten, welches nur ihrem Gerichte sich unterwirft.

Sinnstörende Druckfehler.

S. 198. Z. 15. v. O. st. Nichtzudenkende l. Nichtnichtzudenkende.
S. 298. Z. 4. v. O. nach „Leben“ ein Semicolon zu setzen.
S. 337. Z. 4. v. O. l. „menschlichen“ st. „unendlichen.
S. 347. Z. 1. v. O. st. §. 127. l. §. 128.
S. 352. Z. 1. v. N. ist nach „diese“ das Wort ist einzuschalten.
S. 358. Z. 11. v. U. st. „wir“ l. „wird“.
S. 408. Z. 2. v. U. nach „deßhalb“ ist „auch“ einzuschalten.
S. 447. Z. 9. v. O. st. „des absolut Guten“ l. „der absolut guten“.
S. 574. Z. 6. v. U. ist vor „ganz“ ein Parenthesenzeichen zu setzen.
S. 576. Z. 5. v. O. st. der neuer Physiologen l. derjenigen Ph.

Recension bestritten worden, der einzigen von wissenschaftlicher Haltung und einiger Bedeutung, die erschienen. Ihrer Besprechung hat der Verf. deßhalb am Schlusse eine Beilage gewidmet. Eben aber, da dieser Band im Begriffe stand die Presse zu verlassen, kam dem Verf. Dahlmann's zweite Auflage der Politik in die Hände, woselbst (S. 325) seine Darstellung des deutschen Verfassungswesens und seines Unterschiedes vom englischen angegriffen wird als eine Verkümmerung politischer Freiheit. Statt der Begründung bedient sich der Gegner des Spottes, der zur Menge spricht, und er vergißt sich in ihm bis zur Possenreißerei. Auseinandersetzung der Sache gebietet ihm die Wichtigkeit und wir verweisen deßhalb und überhaupt auf die Vorrede zu dieser zweiten Auflage.

Preis dieses ersten Bandes (40 Bogen) Rth. 3. — oder fl. 5. 20 kr.

